حـــازم صاغيّـــة
صالـــح بشـــير

تصـدّع المشـرق العـربي

السـلام الـدامي في العــراق وفلسطين





حـــازم صاغيّــة
صالــح بشــير

تصـــدّع المشــرق العـربي

السـلام الـدامي في العــراق وفلسطين



THE COLLAPSE OF THE ARAB LEVANT

The Bloody Peace in Iraq and Palestine

By Hazem Saghieh
& Saleh Bashir

First Published in February 2004

BEIRUT- LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb . www.elrayyes-books.com
. www.elrayyesbooks.com

ISBN 97 89953 21154 1

تصميم الغلاف: محمد حمادة
الطبعة الأولى: شباط/ فبراير ٢٠٠٤

المحتويات

تقديم

تحاول الصفحات التالية التي تواكب انهيارات السنوات القليلة الماضية، في العراق وفلسطين خصوصاً، رسم بعض الخلفيات التي تأدّت عنها تلك الانهيارات. وهي دوماً خلفيات مجتمعية وثقافية، بقدر ما هي سياسية محضة. كما تحاول رصد بعض النتائج المفتوحة والخطيرة التي شرعت، مع انهيار أوسلو ثم حرب العراق، تزلزل المشرق العربي وتطرح على المحك أسسه وتشكيلاته.

بيد أن الهمّ الأساسي هو التحريض على طرح سؤال محدد: هل يمكن إدخال بعض التغيير في العناصر والأولويات التي بموجبها نفسّر ونتعقّل المسائل العربية الراهنة، والمشرقي منها بصورة خاصة؟ ومن ثم: هل يمكن

إدخال بعض التغيير في المقاربة التي نستخدمها في التعامل مع تلك المسائل؟

ولن يفوت القارئ ملاحظة أولوية بديل تهجس بها الأوراق هذه. ففي محل العوامل التي درج «الخطاب السياسي العربي» بسائر تلاوينه، على تبويئها الصدارة (المشروع الغربي، إسرائيل، «التجزئة»، العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة، موضوعة الهوية...)، تحظى الحداثة السياسية هنا، ممثلة بالدولة ـ الأمة أساساً، بهذا الموقع المركزي، من دون التغافل عن العوامل الأخرى، أو اختزالها والحطّ من قدرها. ومن ثم يعاد إدراج مسائل المظلومية والضحوية وغيرهما في سياق تاريخي أعرض يُعترف فيه لـ «المسؤولية» و«السياسة» و«الثقافة السياسية» بأدوار لا يجوز عدم الاعتراف بها.

ولئن بدا أن بعض تلك الصفحات ينطوي على اقتراحات تتعدى إثارة النقاش، فالمؤكد أن الهدف والنية، الوظيفيين والمباشرين على الأقل، لا يتعديان كثيراً هذا الغرض. إلاّ أنهما، في هذه الحدود، متحمّسان فعلاً له، مصرّان عليه، لا سيما بعد كل ما حصل ويحصل.

فما قد يلوح هنا تجرؤاً على المألوف والسائد، أو تحدياً لهما، يبقى في آخر المطاف، أقل كثيراً من النقد الذي يستدعيه الحدث الخارق والهيولي الذي نعيشه: تصدّع المشرق العربي.

صالح بشير وحازم صاغيّة

الفصل الأول

تحرير «السلام» من «الأمن»

إذا ما استثنينا البلدان التاريخية، الوطيدة في نشأتها وتشكّلها، وهي قد لا تعدو العشرين، ربما أمكن القول إن المخاوف الأمنية جزء لا يتجزأ من وجود بلدان العالم نفسها. وإذا صح أن فناء الاتحاد السوفياتي ككيان سياسي، جاء نتيجة أسباب داخلية، فهذا لا يقلل من أثر الفناء في توكيد محدودية الثبات الذي يمكن التعويل عليه اليوم، في النظر إلى البلدان والأوطان والكيانات.

فإن شكّلت الحروب الحدودية والإثنية، ومعها الهجرات وأعمال التهجير الجماعية في أفريقيا، روادعَ أخرى تمنع الاطمئنان الساذج، فإن بلداناً مليونية، كالهند وباكستان، ترى كل منها في الأخرى تهديداً وجودياً لها، خصوصاً أن امتلاك القنبلة الذرية أصبح جزءاً من لوحة العلاقة بينهما.

وبلغة أخرى فإن العلاقات الدولية الآن تحتمل الغموض والحيرة، أو العيش في جوارهما، أكثر مما تحتمل الوضوح الساطع. وكم تصح هذه المعادلة مع انكماش الصراع الدولي الكبير، والاستعاضة عنه، بعد انتهاء الحرب الباردة، بما لا يُحصى من حروب صغرى تعيشها البلدان غير التاريخية، أو الأقل تاريخيةً.

وعموماً هناك استثناءات لا يقاس عليها، بلغت من الاستقرار شأواً يلغي النزاعات أو يستبعد احتمالاتها كثيراً، كحال البلدان الإسكندينافية، أو مجموعة بلدان أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، بالتاريخي منها وغير التاريخي. وكون تلك المناطق تتعايش في كنفها أنظمة ديموقراطية، لا شك في أنه العامل الحاسم في استبعاد النزاعات، إلاّ أن هذا، بدوره، يطرح أسئلة على مجتمعات كمجتمعاتنا أكثر بكثير مما يقدم حلولاً.

فليس أكثر هشاشة من الدول، أو أن كل دولة مهما بلغت من القوة والسطوة والمناعة، يلازمها شعور بتلك الهشاشة، مقيم وبعيد الغور. وهذا ما يحدو بها إلى البحث الدائم عن ضمانات لوجودها وبقائها، سواء اعتمدت في ذلك على قوتها الذاتية، أو لجأت إلى العهود والمواثيق والأحلاف بأنواعها. وهذا مع العلم أن الدولة، التي هي أرقى نظيراتها من مؤسسات التنظيم الاجتماعي الإنساني، هي التي يمثّل وجودها، بإطلاق، أمراً معطى مسلّماً به. ولو كانت الحياة بين الأمم آمنة هنيئة، لما وجدت أصلاً الحاجة إلى الجيوش والصناعات الحربية، ولما قامت التكتلات والتحالفات. وهذا في حكم البديهي الذي قام منذ سحيق الأزمنة ولا يزال حتى يوم الناس هذا.

الدول إذاً ذئاب للدول، أو هذا ما يمكن أن يرقى إلى قاعدة تحكم

العلاقات في ما بينها. فكل دولة تعيش، وعليها أن تفعل، مع هاجس عميق باحتمال تدميرها أو فنائها، معتبرة الأمر ذاك ملازماً لوجودها ذاته.

حتى البلدان المحايدة، تلك التي اختارت لنفسها هذه الصفة القانونية داخل محفل الأمم، لم تشذ عن القاعدة هذه في زمن لم تكن ترسخت فيه الديموقراطية الأوروبية. فهي إما أن يُنتهك حيادها من قبل أطراف النزاع، كما فعل هتلر ببلجيكا إبان الحرب العالمية الثانية، أو أن يصار إلى احترامه، ولكن لحاجة إلى مثل ذاك الحيز الحيادي في زمن حربي. وقد لعبت سويسرا هذا الدور الأخير إبان المجابهة العالمية إياها، كما تدل القضية التي أثيرت حول العلاقات المالية للنازيين ببنوك البلد المذكور.

هكذا فإن الرأي العام وحده ربما، أو وسائل الإعلام، أو المثقفين، يمكنهم أن يروا إلى نشوب النزاعات كاستثناء، وإلى استتباب السلام كقاعدة. أما الدول، فللأسف، ترى العكس تماماً وتتصرف على ذاك الأساس. ومن لا يفعل منها ذلك يُعتبر، في أحسن الأحوال، عديم المسؤولية. وفي انتظار أن تستقر القوانين الجديدة للصراعات في زمن ما بعد الحرب الباردة، يمكننا القول إن الشرق الأوسط لا يزال، إلى حد بعيد، يعيش بموجب القانون الذي خلّفته الحرب الباردة.

والوضع في المنطقة، وما تؤول إليه عملية السلام من عطل يهددها في ذاتها، ربما قدم أفضل الأدلة وأبلغها على أن الأمن، منظوراً إليه بإطلاق، يعمل ضد السلام ويمعن في تدمير حظوظ قيامه. فليس أخطر على فكرة السلام، ولا أكثر تناقضاً معها، من ذلك الهاجس

الأمني يقضّ مضاجع الدول. فالسلام لا يمكنه أن ينشأ إلاّ انطلاقاً من مخاطرة ومغامرة أمنيتين، ولو محسوبتين، وعلى قاعدة منهما. هذا إذا ما توافرت، في سبيل ذلك، فرص تاريخية وظروف وإرادات بعينها.

هكذا يبدو الإحجام الإسرائيلي عن دخول مغامرة السلام، تذرعاً بالأمن، احتياطاً مبالغاً فيه، ومدفوعاً إلى مرتبة هستيريةَ أحياناً. وما نراه، بالنسبة للأمن، خليطاً من النزق والابتزاز في معسكر ليكود، نراه أحياناً على نحو أهدأ وأنعم في معسكر العمل. وهذا كله مع العلم أن إسرائيل لا تملك التفوق العسكري وحده، بل يصل تفوقها إلى امتلاك الرادع النووي من دون سائر دول المنطقة. وهي، إلى هذا، مكفولة دولياً، وبالأخص من قبل الولايات المتحدة الأميركية التي غدت، على أثر تصدع الاتحاد السوفياتي، الطرف العسكري (والاقتصادي والثقافي و...) الأول في العالم، وبلا منازع.

هكذا فالهوس البالغ بالجوانب الأمنية، والذي تفاقم إلى درجة بعيدة وخطرة مع العهود الليكودية، هو الآن في صدد تقويض السلام من أساسه، ما دام أن هذا الأخير أصبح مجموعة من الضمانات الأمنية يصار إلى فرضها، وإلى ابتسار العملية السلمية إليها فلا تتعداها.

وإذا ما عدنا إلى ما سبقت الإشارة إليه من أن السلام لا يمكن قيامه إلاّ على أساس من مجازفة أمنية، أو أنه لا يمكنه إلاّ أن يكون خرقاً للمخاوف الأمنية، فإنه يفترض في إسرائيل أن تكون أكثر دول المنطقة، بسبب من قوتها، قدرة على المجازفة.

بيد أن هذه النظرية في الأمن إذا كانت صحيحة عموماً، فإن

إسرائيل نفسها تشكل أبرز حدّ عليها، أو أنها تتقاطع معها من دون أن تتطابق. وهذا ما يصر اليمين الليكودي الحاكم على صبغه بصبغة الاستثناء الأقصى، بالقفز كلياً فوق عنصر التقاطع.

فهي دولة نشأت بالقوة وسط رفض جوارها الذي لم يعترف بها، داعياً إلى إزالتها. أما سكانها فوَرَثة التجربة التي لا ثاني لها في الألم، ومن ثم البحث عن الضمانات، عنينا بالتجربة المحرقة النازية. إلى ذلك فالحس الأقلي المزمن، بل الدهري، لا يجد أي تعويض أكثري في إقليم آخر، على النحو الذي تجده باكستان في عالم إسلامي أرحب، أو تجده بعض الجماعات الإثنية الأفريقية في بلدان غير بلدانها يقيم فيها أبناء الإثنية نفسها.

وهذا ما لا يوفر التفوق العسكري إجابة كاملة عنه، تاركاً الخوف يتغذى من مصادر نفسية جمعية، ومن استنطاق للذاكرة بعضه فعلي وبعضه توهّمي.

مع ذلك فالعائقان الأساسيان في وجه المغامرة الإسرائيلية بالسلام، هما مسألتا الديموقراطية والجاذبية عند العرب. وما نقصده هنا بالديموقراطية (التي يضعها الليكوديون شرطاً للسلام ويستخدمونها بمعنى ابتزازي)، لا يطول الأنظمة السياسية فقط، بل يطول، وهذا أهم، المستويات الاجتماعية والمجتمعية.

ففي السياسة، إذا صح من حيث المبدأ أن الديموقراطية والسلام يسيران يداً بيد، فهذا يبدو، في الحالة العربية الراهنة، بمثابة تبسيط محض، لأن الديموقراطية مرشحة للعمل ضد السلام أكثر مما ضد أي شيء آخر. وتُظهر التجارب الممتدة من مقتل الرئيس المصري

الأمني يقضّ مضاجع الدول. فالسلام لا يمكنه أن ينشأ إلاّ انطلاقاً من مخاطرة ومغامرة أمنيتين، ولو محسوبتين، وعلى قاعدة منهما. هذا إذا ما توافرت، في سبيل ذلك، فرص تاريخية وظروف وإرادات بعينها.

هكذا يبدو الإحجام الإسرائيلي عن دخول مغامرة السلام، تذرعاً بالأمن، احتياطاً مبالغاً فيه، ومدفوعاً إلى مرتبة هستيرية أحياناً. وما نراه، بالنسبة للأمن، خليطاً من النزق والابتزاز في معسكر ليكود، نراه أحياناً على نحو أهدأ وأنعم في معسكر العمل. وهذا كله مع العلم أن إسرائيل لا تملك التفوق العسكري وحده، بل يصل تفوقها إلى امتلاك الرادع النووي من دون سائر دول المنطقة. وهي، إلى هذا، مكفولة دولياً، وبالأخص من قبل الولايات المتحدة الأميركية التي غدت، على أثر تصدع الاتحاد السوفياتي، الطرف العسكري (والاقتصادي والثقافي و...) الأول في العالم، وبلا منازع.

هكذا فالهوس البالغ بالجوانب الأمنية، والذي تفاقم إلى درجة بعيدة وخطرة مع العهود الليكودية، هو الآن في صدد تقويض السلام من أساسه، ما دام أن هذا الأخير أصبح مجموعة من الضمانات الأمنية يصار إلى فرضها، وإلى ابتسار العملية السلمية إليها فلا تتعداها.

وإذا ما عدنا إلى ما سبقت الإشارة إليه من أن السلام لا يمكن قيامه إلاّ على أساس من مجازفة أمنية، أو أنه لا يمكنه إلاّ أن يكون خرقاً للمخاوف الأمنية، فإنه يفترض في إسرائيل أن تكون أكثر دول المنطقة، بسبب من قوتها، قدرة على المجازفة.

بيد أن هذه النظرية في الأمن إذا كانت صحيحة عموماً، فإن

إسرائيل نفسها تشكل أبرز حدّ عليها، أو أنها تتقاطع معها من دون أن تتطابق. وهذا ما يصر اليمين الليكودي الحاكم على صبغه بصبغة الاستثناء الأقصى، بالقفز كلياً فوق عنصر التقاطع.

فهي دولة نشأت بالقوة وسط رفض جوارها الذي لم يعترف بها، داعياً إلى إزالتها. أما سكانها فوَرَثة التجربة التي لا ثاني لها في الألم، ومن ثم البحث عن الضمانات، عنينا بالتجربة المحرقة النازية. إلى ذلك فالحس الأقلي المزمن، بل الدهري، لا يجد أي تعويض أكثري في إقليم آخر، على النحو الذي تجده باكستان في عالم إسلامي أرحب، أو تجده بعض الجماعات الإثنية الأفريقية في بلدان غير بلدانها يقيم فيها أبناء الإثنية نفسها.

وهذا ما لا يوفر التفوق العسكري إجابة كاملة عنه، تاركاً الخوف يتغذى من مصادر نفسية جمعية، ومن استنطاق للذاكرة بعضه فعلي وبعضه توهّمي.

مع ذلك فالعائقان الأساسيان في وجه المغامرة الإسرائيلية بالسلام، هما مسألتا الديموقراطية والجاذبية عند العرب. وما نقصده هنا بالديموقراطية (التي يضعها الليكوديون شرطاً للسلام ويستخدمونها بمعنى ابتزازي)، لا يطول الأنظمة السياسية فقط، بل يطول، وهذا أهم، المستويات الاجتماعية والمجتمعية.

ففي السياسة، إذا صح من حيث المبدأ أن الديموقراطية والسلام يسيران يداً بيد، فهذا يبدو، في الحالة العربية الراهنة، بمثابة تبسيط محض، لأن الديموقراطية مرشحة للعمل ضد السلام أكثر مما ضد أي شيء آخر. وتُظهر التجارب الممتدة من مقتل الرئيس المصري

أنور السادات إلى الإضعاف الشعبي الذي أنزلته العملية السلمية بالملك الأردني حسين، أن الأكثريات العربية الساحقة ذات ميل كاسح إلى التشدد ذي المصادر المتعددة التي لا يتسع المجال لها هنا.

وفي الجانب المجتمعي، تبدو المراتب الوسيطة بين الفرد والسياسة، والتي من دونها لا توجد مجتمعات مدنية، إما غائبة تماماً أو غير ديموقراطية أصلاً. هكذا فالاتحادات المهنية والصحافية والنقابية تتراوح بين كونها صنيعة أنظمة استبدادية وحكّام استبداديين، وكونها أكثر دولتية وقومية من الدول، وأشد توكيداً على الجوامع السياسية والنضالية التي تجمعها ببعضها، مما على الفوارق السلكية والمصلحية التي تفصل بينها. فإذا أضفنا أن محمولها الثقافي، في معظم الحالات، لا يميزها عن الموروث الأهلي الذي تتولى تحديثه وإعادة إنتاجه، وجدنا أنفسنا أمام الواقع الخطير التالي: إن مجتمعاتنا المدنية دائمة البحث عن عدوّ ودائمة التطلّب له، وهي ترهص بأنظمة استبدادية قد تعجز السلطات القائمة عن توفيرها أو تلبيتها!

وهذا يفضي، من ثم، إلى حقيقة مُرة مفادها انعدام قدرة المجتمعات العربية على تقديم الطمأنة لأيٍ كان، في الحاضر ولكن أيضاً في المستقبل. فنحن، في هذا المعنى، عاجزون عن أن نكون الوسطاء الصالحين بين نظرية الأمن المشار إليها أعلاه، وبين دفع المجتمع الإسرائيلي إلى العمل بها والتطابق معها. لهذا تقتصر الطمأنة على هذا الحاكم المعتدل، أو المتسامح، أو ذاك، والذي غالباً ما يقف المجتمع موقف الاحتجاج على اعتداله وتسامحه. فكلما اغتيل سائح أو سائحة، وكلما انفجرت عبوة، بل كلما ظهر كتاب أو مقال لاسامي، تبين كم أن التفوق العسكري الإسرائيلي ونزعة هذا

الحاكم العربي أو ذاك إلى الاعتدال والتسامح، لا يردعان من الاحتمالات جميعاً ـ الاحتمالات التي يستحيل معها الانتقال من توفير الأمن إلى السلام الكامل.

فإذا تذكرنا أن السلام نفسه جاء على شكل مبادرات قام بها الحكّام، واصطبغت بوعود اقتصادية خلاصية، بل رؤيوية، أمكن الانتباه إلى أمرين على الأقل:

- ان الموافقة الجزئية والعابرة على السلام ترافقت دائماً مع وعد برشوة اجتماعية أثبتت الوقائع أن تلبيته أعقد من الصورة السحرية التي قُدِّم بها، تبعاً لثقافة لا زال السحر متمكّنا منها.
- ان المبادرة السلمية نفسها لم تندرج ضمن عملية سياسية ذات أواليات مستقلة بها ومنفصلة عن إرادة الحاكم، تماماً كما أن لغتها تجنبت اللغة السياسية لتتزيّا بزي اللغة السحرية.

أما العائق الآخر في وجه المغامرة الإسرائيلية بالسلام، فهو أن الإسرائيليين لا يجدون في العالم العربي اليوم الجاذبية التي تطلق حماستهم إلى السلام معه، أو ضبط وعقلنة هواجسهم الأمنية اللاعقلانية. فقد نجحوا في إحراز تفوقهم الاقتصادي الكاسح على المنطقة وسط المقاطعة الاقتصادية التي واجهتهم بها المنطقة. وهذه الأخيرة إذا كانت تثير مخاوفهم للأسباب التي ذُكرت أعلاه، فإنها لا تثير، في المقابل، شهيتهم إلى الاندماج، أو حتى التعاون.

والحال أن توكيد شمعون بيريز على البُعد الشرق أوسطي كان من العوامل التي أضعفته في حزب العمل، قبل أن تساهم في إسقاطه

في الانتخابات العامة أمام بنيامين نتانياهو. ذلك أن المنطقة ليست مثالاً يُحتذى، لا في التقدم العلمي والمعلوماتي، ولا في الإنتاج الإبداعي والثقافي، وهذا كي لا نقول شيئاً في ما خص انعدام الديموقراطية، أو ضعفها، على النطاقين المجتمعي والسياسي.

وفي هذا المعنى يتبادل الانعدامان في الديموقراطية والجاذبية تأثيراً مدمراً يزيد في إضعاف قدرة العرب على التدخل في المجاري العامة للحياة الإسرائيلية. فالانطلاق من ثقافة لاديموقراطية في التنظيم الاجتماعي يؤسس قاعدة صلبة وراسخة لعجزنا عن مخاطبة الرأي العام الإسرائيلي، وعن الانخراط في عموم سياسات الرأي العام والتأثير فيه وتحويله. فهذه، في آخر المطاف، مهنة لم يتوافر لدينا أي إعداد بشأنها وأية دراية بها.

ومن الطبيعي، والحال على ما هي عليه، أن لا يعود السلام شعاراً جذاباً لدى الإسرائيليين، خصوصاً أن العرب عاجزون عسكرياً عن جرهم إليه. فالدولة العبرية، بالتفوق العسكري الحاسم الذي ضمنته، بات يمكنها فرض الأمن المرغوب، وبالتالي تجنب حالة الحرب، والانصراف إلى الانفتاح على الغرب والعوالم غير العربية، من دون الاضطرار إلى ولوج السلام. والراهن أن العرب، لا سيما الفلسطينيين، هم الطرف الذي يدفع كلفة استقرار الأمور على هذا النحو الأمني، وهم يدفعونه مرتين: مرة لأنه يعكس عجزهم عن التأثير العسكري، ويعلن إبطال ورقة تأثيرهم من مدخل الأمن. ومرة لأنه يعفي الإسرائيليين من دفع ما هو متوجب عليهم دفعه كمقابل للسلام. وإذا وفّرت هذه المعطيات ذرائع لليمين القومي الإسرائيلي كي يطوّر موقفه الشوفيني، وعداءه للعرب، ومعهما إغلاق الملف السلمي، فهذا لا يلغي قدرة المعطيات إياها على كشف فضيحة

الوضع العربي، أو حالة البطالة والكساد التي يعانيها: عجز عن الحرب وعجز عن السلام في الوقت عينه.

ولكن إلى جانب هذه العوامل، أو بسببها، ربما وُجدت مسألة أخرى أساسية هي المتمثلة في أن فكرة السلام بذاتها ما تزال مرفوضة في المنطقة. وهذا يصح على العرب كما على الإسرائيليين. وهنا تحتل الهواجس الأمنية، والابتزاز الليكودي بها، والتركيز عليها، الموقع والوظيفة اللذين يحتلهما نبذ التطبيع وما تسميه الدوائر العروبية والأصولية واليسارية بالممانعة والتصدي.

قد يستنتج البعض من ذلك أن السلام سابق لأوانه في المنطقة، وأن ظروفه الذاتية والنفسية لم تتوافر بعد أو لم تنضج، وتلك نقطة قد تستحق النقاش. لكن يبقى من موطن الخلل في هذه العملية، أن الجانب العربي اضطره ضعفه والتحولات التي شهدتها الساحة الدولية في السنوات الماضية، إلى الإقبال على خوض غمار السلام دون أن يتمتع بحد أدنى من القوة، طالما أن ولوج السلام يتطلب قسطاً أدنى منها، بقدر ما أن إعلان الحرب يتطلب قسطاً أقصى. في حين أن الجانب الإسرائيلي، ربما رأى أن سلاماً في صيغته الحالية، أي أمنيّ المحتوى أولاً وأخيراً، أفضل ما يلائمه في الوضع الراهن، طالما أنه يجلب إليه كل الفوائد المرجوة من السلام، دون أن يكلفه تبعاته ومتطلباته وتنازلاته على ما سبقت الإشارة.

فحدود إسرائيل آمنة لا يمكن لقوة محلية أن تهددها. أما المسألة الفلسطينية، فهي إن لم تؤل إلى حل، أصبحت نزاعاً متحكماً في المنطقة خاضعاً إلى ضوابط، وسبباً لتزايد المسافة الفاصلة عن العالم

المعاصر ومواكبته. لكن الدولة العبرية، على عكسنا، تبقى قادرة على التعايش مع هذه النتيجة إلى أمد قد يقصر أو يطول.

وضع كهذا، هو بطبيعة الحال، لصالح إسرائيل بالكامل. فالجانب العربي، في ظل موازين القوى الراهنة هو الطرف المتضرر حصراً، من ابتسار العملية السلمية (هذا إن أمكننا أن نطلق هذه التسمية على حالة المفاوضات فيما اتفاقات أوسلو تترنح) إلى أبعادها الأمنية البحتة، ومن غلبة تلك الأبعاد عليها بشكل يلغي سواها.

وإذا كان المأزق الراهن عربياً أولاً وأخيراً، فإن مسؤولية المبادرة بالخروج منه، والمصلحة في ذلك، إنما تقعان على ذلك الطرف. ولكن كيف السبيل إلى هذا، أي إلى إخراج السلام من بوتقته الأمنية القاتلة؟

ربما أصبح التطبيع الوسيلة الوحيدة المتاحة بين أيدي الجانب العربي، وربما أصبح على تلك الوسيلة أن تسبق بقية مراحل إحلال السلام، لا أن تكون ناتجة منها، على ما يقال عادة، أو مكللة لها.

نعلم أن كلاماً كهذا يستثير العويل والتنديد، وسيقابل بتهم التخوين، على ما جرت العادة. لكن ذلك الاقتراح، يبدو لنا، مع هذا، الطريقة الوحيدة لاجتراح مقاربة للسلام تعيد إليه معناه أو مدلوله الأشمل، الذي لا مصلحة لنا في سواه. فالإقدام على مبادرة تطبيعية ربما مثّل الوسيلة الوحيدة لتطويق هواجس أمنية كانت العملية السلمية تتوقف عندها حتى الآن، وكان توقفها وبالاً علينا أساساً. خصوصاً أن من مزايا تلك المبادرة التطبيعية أن القائمين بها لا يمكنهم دائماً (لا سيما في الحيز الثقافي) أن يكونوا من أولئك

الذين يتمتعون بصلاحية التفاوض، أو التنازل عن شيء، أو التوقيع على أمر أو وثيقة ملزمة. ولقائلٍ إن الحيّز الثقافي يبقى قليل التأثير في حسابات الدول، لا بد من التذكير بحجمه في حسابات الرأي العام (على ما يغيب عادةً عن أطروحاتنا العربية التي لا تأخذ في حسابها عاملاً كهذا، عاملاً لم تألف التعاطي معه).

مثل تلك المبادرة التطبيعية يجب ألّا تجري بشكل أهوج أو أن تكون مجرد «هرولة»، على ما يقول ذلك المصطلح السمج، بل يجب أن تقوم على ضوابط، وأن تتأسس على مواقف وعلى عدد من القيم الواضحة. فهي يجب أن تتوجه أساساً، ودون أن تخشى العلنية، إلى تلك الأوساط الإسرائيلية الداعية إلى السلام، على أساس أن أراضي ١٩٦٧ أراضٍ محتلة يجب أن يكون الانسحاب منها الأفق النهائي لأي تفاوض، وأن تلك المناطق يجب أن تشهد قيام دولة فلسطينية في آخر المطاف. ومنطلقات كهذه لا ينبغي النظر إليها على أنها مسبقات تفاوض، فذلك ليس شأن مبادرة تطبيعية من هذا القبيل، ولكن بوصفها قاعدة الدخول في حوار.

قد لا يكون لمثل هذه المبادرة التطبيعية من أثر فوري على عملية السلام في حد ذاتها، بما هي حيّز أخذ وردّ أو مجابهة بين المسؤولين من الطرفين، لكنها قد تساعد في رفد قوى السلام داخل إسرائيل، وفي تفعيل دورها، وفي زحزحة تلك الإيديولوجيات الأمنية المقيتة.

الفصل الثاني

عولمة المحرقة
أو كسر احتكارها اليهودي

لم يحدث للمحرقة التي ارتكبت بحق اليهود على أيدي النازيين، أن كانت راهنة، تلح بحرارة على الأذهان، مندرجة في مشاغل اللحظة، على ما هي عليه الآن في معظم بلدان الغرب. فكأنما تقادُم العهد، وانقضاء نصف قرن على انتهاء الحرب العالمية الثانية، قد أديا إلى تأجيج ذاكرة المحرقة تلك، لدى ورثة الضحايا كما لدى أحفاد الجلاّدين، عوض أن يفضيا إلى فتورها فاضمحلالها. أو كأنما نهاية الحرب الباردة، تلك التي ألغت إرثاً وأفكاراً ومشاعر، بل دولاً وكيانات نجمت عن الحرب الثانية، لم تنل ذرة من ذاكرة المحرقة، بل على العكس زادتها حضوراً. وذلك ما يلفت ويستوقف إذا ما تذكرنا أن تداول الحقب وتعاقبها، والخلوص من إحداها إلى التي تلي كثيراً ما لا ترحم أفكاراً بعينها، أفكاراً كانت السابقة تحلّها في موقع القلب والصدارة، أو تمحضها شيوعاً كبيراً.

ذاكرة المحرقة هي، إذاً، واحدة من قيم قليلة، كانت من الأسس التي استوى عليها نصاب الحرب الباردة وعالمها، فلم تنته بنهاية هذا الأخير، بل ازدادت زخماً كما لو أن الحرب الثانية وضعت أوزارها قبل أيام، ومعسكرات الإبادة اكتُشفت للتوّ.

وهكذا نرى فرنسا تعترف، بلسان رئيس جمهوريتها جاك شيراك، بمسؤولية دولتها عما ألمّ باليهود على ترابها إبان تلك الحرب، بعد أن كانت، طوال عقود خمسة، تُجمع على وضع الخطيئة، كل الخطيئة، على كاهل المحتل الألماني بمفرده. كما نراها تقرن القول بالفعل، فتقدم موريس بابون، أحد رجالات إدارة فيشي، إلى المحاكمة بتهمة الإجرام في حق الإنسانية. ولم يوفر تيار محاسبة الذات هذا حتى السلطات الروحية للبلاد، فبادرت الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية إلى إصدار وثيقة وتنظيم احتفال كانا مناسبة إقرار بالذنب وطلب غفران على الصمت حيال محنة اليهود، علماً أن الصمت ذاك لم يكن من قبل مطلقاً لأن كرادلة كثيرين كانوا كتبوا رسائل احتجاج وجّهوها إلى حكومة فيشي استنكاراً لتشريعاتها التمييزية وسلوكها الإجرامي في تسليم اليهود إلى الموت.

أما ألمانيا، فحديث المحرقة لا يزال فيها راهناً أكثر من أي وقت مضى. وكان من بين أبرز مناسبات الخوض فيه الكتاب الذي أصدره الأميركي دانيال غولدهاغن، ذاهباً إلى أن مسؤولية الألمان عما حدث إبان الحرب جماعية شاملة، لا يمكن حصرها في هتلر وحزبه القومي ـ الاشتراكي وأجهزة إدارته. وهذا أثار جدلاً في ألمانيا ذاتها، وفي الولايات المتحدة وبلدان الغرب عموماً.

والمحاسبة، الذاتية أو الخارجية، طاولت بلداناً لزمت جانب الحياد في

الحرب، بل كانت موضع ثناء وإكبار لاعتقاد كان شائعاً مفاده أن تلك البلدان استخدمت، في بعض الحالات، صفتها الحيادية على أفضل وجه، وأنها ساعدت على إنقاذ بعض اليهود أو منحت اللجوء لمن استطاع منهم الوصول إليها. وإذا بالصورة تلك عرضة للانقلاب رأساً على عقب. فسويسرا كانت تستقبل، في بنوكها، ذهب النازيين ودائعَ، بما في ذلك ما سرقوه من ضحاياهم اليهود. والسويد اتضح أنها كثيراً ما اتبعت، إبان الحرب، سياسة إلى التواطؤ مع النازية أقرب، وراء ستار حيادها الرسمي. هكذا تعاونت أجهزتها الأمنية مع نظيرتها الألمانية فما تورعت عن تقديم المعلومات المتعلقة بالفارين والمعارضين، ولا عن تسليمهم في بعض الحالات. وحتى البرتغال كانت من بين المستفيدين من الذهب النازي إيداعاً واقتناء. فالغرب لا يبدو، إذاً، راغباً في طيّ صفحة هول المحرقة، وفي شطب المسؤولية عمن ساهم فيها كثيراً أو قليلاً. إنه، على العكس، جادّ في تأكيد المسؤولية تلك، وفي استكشاف ما خفي منها حتى الآن، أو ما تمّ إخفاؤه. فلمَ ذلك؟

لكثرة غالبة بيننا جواب عن هذا السؤال جاهز لا يستحق عناء البحث: إنها الصهيونية وامتداداتها الأخطبوطية، وتمكنها من الغرب ومن صنّاع القرار فيه ومن وسائل إعلامه. فهي التي تفرض ذاكرة المحرقة على الجميع بهدف التستر على جرائم إسرائيل في الشرق الأوسط، بحق الفلسطينيين والعرب.

والأمور ليست قطعاً على هذا القدر من التبسيط، على ما تدل أمثلة بارزة. فالرئيس الفرنسي الذي اتخذ مبادرة دراماتيكية وغير مسبوقة، بالاعتراف بمسؤولية الدولة الفرنسية عما لحق باليهود من أذى، مُقوّضاً بذلك إجماعاً كان أسسه الجنرال ديغول، إنما هو رئيس

ديغولي لم يُعرف عنه كبير تعاطف مع اليهود، ولا درج هؤلاء على إبداء كبير ودّ تجاهه. وهو، إلى ذلك، عادة ما يُصنف، عندنا، في خانة الأصدقاء الخلّص للعرب. ثم إنه حين أقدم على خطوة الاعتراف تلك، لم يكن خاضعاً لضغط أي استحقاق انتخابي يدفعه إلى خطب ود هذا القطاع أو ذاك. واللافت أن القرار الذي اتخذه جاك شيراك كان سلفه فرنسوا ميتران قد أحجم عنه بشدة وإصرار، بالرغم من إلحاح الكثيرين، وبالرغم مما كان يعرف عن الرجل من تعاطف بالغ مع اليهود، ومع إسرائيل.

محصلة القول إنه يصعب تصور إقدام فرنسا، أو سواها من بلدان الغرب، على مراجعة تاريخها بهذه الدرجة من العمق والجذرية، لمجرد أن أوساطاً يهودية تتمتع بتأثير فعلي أو متوهّم أرادت ذلك، وناورت وحاكت المؤامرات من أجل بلوغه. أما مسألة الذهب فجاءت يقظتها من ضمن يقظة تضرب أطنابها اليوم فتطول الماضي والذاكرة والأفعال والقيم، جامعةً «خيانات» الضمير الأوروبي للبوسنة، إلى مراجعات لتاريخ الحروب مع الهنود الحمر.

وقد لا يجانب المرء الصواب إن قال إن هذه العودة اللجوج إلى استذكار المحرقة ربما عبرت، جزئياً، عن نرجسية ثقافية جريح. فكأنما الغرب، وهو الذي يرى نفسه مبتدع أرقى الحضارات، لا يغفر لذاته أو لبعضه، أن يكون قد برمج جريمة كالمحرقة، أو أن يكون قد سوّغها، أو أن يكون قد تواطأ معها بالصمت المتشفّي أو الجبان، وأن تكون تلك الجريمة اقتُرفت داخله وضمن مجاله الحميم، وليس في مستعمرة نائية.

غير أن هاجس بلدان الغرب في إعادة ذاكرة المحرقة واستدامة

إحيائها ربما تمثل أيضاً في تعميق المحتوى القِيَمي لديموقراطياتها. فهذه ما تزال تواجه تحديات العنصرية والتعصب والتطرف في نبذ الأغراب. والتحصين بالذاكرة المذكورة التي احتلت مكانة الجريمة المثلى والمقياس، إمكانٌ يبقى راهناً ووظيفياً.

لقد كان من بين ما كشفته محاكمة بابون في فرنسا، أن جزار اليهود هو نفسه جزار الجزائريين. فسكرتير عام محافظة الجيروند إبان الحرب الثانية، سهر بصفته هذه على تسليم يهود المنطقة إلى سلطات الاحتلال النازي. وكمحافظ لشرطة باريس مطلع الستينات، رعى أبشع مجزرة شهدتها العاصمة الفرنسية بحق متظاهرين جزائريين مسالمين إبان حرب التحرير، فقتل في ليلة واحدة نحو ثلاثمائة منهم، رمياً بالرصاص أو بإغراقهم في نهر السين. وقد استعادت محاكمة بابون ذكرى تلك المجزرة، في معرض تأكيد عنصريته، وما ارتكبه بحق اليهود قبل ذلك.

والراهن أن الصلة بين العنصريتين، أو بين ضحيتيهما، لم يكن بابون مؤسسها، ولا كان، بطبيعة الحال، آخر المعبّرين عنها. فمن الفرنسي الآخر، جان ماري لوبن، الذي يشفع تصريحاته الحاقدة ضد المهاجرين من شمال أفريقيا بأخرى يهوّن فيها من شأن المحرقة، إلى الروسي فلاديمير جيرينوفسكي، تسير معاداة العرب والمسلمين ومعاداة اليهود يداً بيد. وما أضحى في زماننا سلوكاً موصوفاً بالعنصرية، ربما امتلك جذوراً في التاريخ الأوروبي ترقى إلى الحروب الصليبية، والطرد من الأندلس الذي طال المسلمين واليهود سواء بسواء. لكن مأزق الطرفين راهناً أنهما، وإن كانا يُجابَهان بالعنصرية نفسها في الغرب، فإنهما يتواجهان في الشرق الأوسط بالإلغاء المتبادل، ما يجعل القول بوحدة العنصرية، ومناشدة الوحدة

ديغولي لم يُعرف عنه كبير تعاطف مع اليهود، ولا درج هؤلاء على إبداء كبير ودّ تجاهه. وهو، إلى ذلك، عادة ما يُصنف، عندنا، في خانة الأصدقاء الخلّص للعرب. ثم إنه حين أقدم على خطوة الاعتراف تلك، لم يكن خاضعاً لضغط أي استحقاق انتخابي يدفعه إلى خطب ود هذا القطاع أو ذاك. واللافت أن القرار الذي اتخذه جاك شيراك كان سلفه فرنسوا ميتران قد أحجم عنه بشدة وإصرار، بالرغم من إلحاح الكثيرين، وبالرغم مما كان يعرف عن الرجل من تعاطف بالغ مع اليهود، ومع إسرائيل.

محصلة القول إنه يصعب تصور إقدام فرنسا، أو سواها من بلدان الغرب، على مراجعة تاريخها بهذه الدرجة من العمق والجذرية، لمجرد أن أوساطاً يهودية تتمتع بتأثير فعلي أو متوهّم أرادت ذلك، وناورت وحاكت المؤامرات من أجل بلوغه. أما مسألة الذهب فجاءت يقظتها من ضمن يقظة تضرب أطنابها اليوم فتطول الماضي والذاكرة والأفعال والقيم، جامعةً «خيانات» الضمير الأوروبي للبوسنة، إلى مراجعات لتاريخ الحروب مع الهنود الحمر.

وقد لا يجانب المرء الصواب إن قال إن هذه العودة اللجوج إلى استذكار المحرقة ربما عبرت، جزئياً، عن نرجسية ثقافية جريح. فكأنما الغرب، وهو الذي يرى نفسه مبتدع أرقى الحضارات، لا يغفر لذاته أو لبعضه، أن يكون قد برمج جريمة كالمحرقة، أو أن يكون قد سوّغها، أو أن يكون قد تواطأ معها بالصمت المتشفّي أو الجبان، وأن تكون تلك الجريمة اقتُرفت داخله وضمن مجاله الحميم، وليس في مستعمرة نائية.

غير أن هاجس بلدان الغرب في إعادة ذاكرة المحرقة واستدامة

إحيائها ربما تمثل أيضاً في تعميق المحتوى القِيَمي لديموقراطياتها. فهذه ما تزال تواجه تحديات العنصرية والتعصب والتطرف في نبذ الأغراب. والتحصين بالذاكرة المذكورة التي احتلت مكانة الجريمة المثلى والمقياس، إمكانٌ يبقى راهناً ووظيفياً.

لقد كان من بين ما كشفته محاكمة بابون في فرنسا، أن جزار اليهود هو نفسه جزار الجزائريين. فسكرتير عام محافظة الجيروند إبان الحرب الثانية، سهر بصفته هذه على تسليم يهود المنطقة إلى سلطات الاحتلال النازي. وكمحافظ لشرطة باريس مطلع الستينات، رعى أبشع مجزرة شهدتها العاصمة الفرنسية بحق متظاهرين جزائريين مسالمين إبان حرب التحرير، فقتل في ليلة واحدة نحو ثلاثمائة منهم، رمياً بالرصاص أو بإغراقهم في نهر السين. وقد استعادت محاكمة بابون ذكرى تلك المجزرة، في معرض تأكيد عنصريته، وما ارتكبه بحق اليهود قبل ذلك.

والراهن أن الصلة بين العنصريتين، أو بين ضحيتيهما، لم يكن بابون مؤسسها، ولا كان، بطبيعة الحال، آخر المعبّرين عنها. فمن الفرنسي الآخر، جان ماري لوبن، الذي يشفع تصريحاته الحاقدة ضد المهاجرين من شمال أفريقيا بأخرى يهوّن فيها من شأن المحرقة، إلى الروسي فلاديمير جيرينوفسكي، تسير معاداة العرب والمسلمين ومعاداة اليهود يداً بيد. وما أضحى في زماننا سلوكاً موصوفاً بالعنصرية، ربما امتلك جذوراً في التاريخ الأوروبي ترقى إلى الحروب الصليبية، والطرد من الأندلس الذي طال المسلمين واليهود سواء بسواء. لكن مأزق الطرفين راهناً أنهما، وإن كانا يُجابَهان بالعنصرية نفسها في الغرب، فإنهما يتواجهان في الشرق الأوسط بالإلغاء المتبادل، ما يجعل القول بوحدة العنصرية، ومناشدة الوحدة

في مواجهتها، غير كافيين للإعفاء من مسائل كثيرة عالقة ومعقدة، تجعل الكلام شيئاً والواقع شيئاً آخر.

وتذليل هذه المسائل، والشرق الأوسط في النهاية أرض التذليل، لا ينبغي أن يحول دون مهمات هي مقدمات تلك المهمة ومناخها في آن. وهذا ما يحيلنا، من جديد، إلى المحرقة.

فتلك من أعقد عقد الشرق الأوسط الأساسية، وعلى نحو يمكن وصفه اختصاراً بالقول: إذا كان الجانب العربي قد أخفق، عموماً ما عدا استثناءات قليلة، في استيعاب واقعة المحرقة، وفي تقدير أثرها على الضمير الإنساني المعاصر، فإن الجانب اليهودي، والإسرائيلي تحديداً، أخفق بدوره أو امتنع، لفرط تلبّسه بالتجربة الأليمة، عن تمثل أية مظلمة سواها، وتحديداً تلك التي ألحقها، ولا يزال، بالفلسطينيين.

وقد كان لذلك، على الجانبين، وقع مدمّر.
فالجانب العربي، والفلسطيني تخصيصاً، مال إلى اعتقاد شائع مفاده أن الإقرار بالمحرقة هو تسليم بحق إسرائيل في الوجود. فمال إلى التشكيك فيها، أو استهوته طروحات جاحديها في الغرب، أو أنه، في أحسن الحالات، رآها مسألة لا تعنيه، فلماذا تراه يدفع ثمن جرم لم يقترفه؟ ومشكلة هذا المنطق، بعيداً عن كل اعتبار أخلاقي، أنه يتبنى دون شعور منه حجج إسرائيل، أو تلك التي يمكن أن ترفعها في الربط بين حدوث المحرقة ووجود الدولة. والحال، ناهيك عن ذلك، أن الحجة هذه مدعومة أخلاقياً، ولها من الأنصار أكثر مما هي عليه الحال بالنسبة للحجة النقيض إن هي تورطت في مثل هذا المنطق.

وقد يُفهم عجز العرب عن تمثّل المحرقة دون أن تُعذر نخبهم عن

هذا. فهم، والفلسطينيون بشكل خاص، مَحَنَهم (والمحنة نكبة واصطفاء في الآن نفسه) تاريخ ليس تاريخهم بدفع ثمنٍ لجريمة لم يرتكبوها. هكذا وقع على كاهل الفلسطينيين أن يتحملوا جريرة الجريمة القصوى والاستثنائية. وهذا وزر ثقيل الوطأة باهظها، كذاك الذي يكابده أبطال تراجيديات الإغريق فيهدد الرازح تحته لفرط هوله بالإلغاء. إذ كيف للضحية المثلى أن تنجب، بدورها، ضحية؟
ذلك التهديد بالإلغاء، ردّ عليه الفلسطيني، والعربي عموماً، بأن بادر المحرقة بالإنكار، أو التقليل من شأنها، في سلوك يضرّ بصاحبه قبل أن يضر بالخصم. لكن يكون من سوء الطوية، مماثلة الخطأ هذا بمواقف النازيين أو اللاساميين في الغرب جدداً كانوا أم قدامى. مع ذلك ليس من المستحيل تسامي الضحية لفهم مأساة غير مأساته، وهو ما قد يكون، خصوصاً في هذه الحالة، مقياس رقي إنساني وحضاري كبير، وعلامة تفوق معنوي، دون أن يعني أبداً تفريطاً في الحقوق.

تلك مهمة ضرورية في حد ذاتها، ولازمة أيضاً حتى لا تكون حقوق الفلسطينيين ومطالبتهم بها على تناحر مع قيم أصبحت كونية. فإذا عدنا إلى اعتبارات أكثر ذرائعية، بدا لنا أن الإمعان في استذكار المحرقة واستحضارها لا يعود بالفائدة إلى ما لا نهاية على إسرائيل، ولا يفضي إلى تبرير كل ما تفعله.

فإذا ما كانت الفترة الحالية تشهد إحياءً لذاكرة الجريمة النازية، فهي كذلك تشهد انتقاداً واستنكاراً لسياسة إسرائيل بسبب ما ترتكبه حكومتها بحق الفلسطينيين والسلام، وهما انتقاد واستنكار ربما لم يسبق لهما أن اتسما بهذه الدرجة من القوة والإلحاح والاتساع.

وعدم التلازم بين الاعتراف بالمحرقة وإقرار ما تفعله إسرائيل، يجب

في مواجهتها، غير كافيين للإعفاء من مسائل كثيرة عالقة ومعقدة، تجعل الكلام شيئاً والواقع شيئاً آخر.

وتذليل هذه المسائل، والشرق الأوسط في النهاية أرض التذليل، لا ينبغي أن يحول دون مهمات هي مقدمات تلك المهمة ومناخها في آن. وهذا ما يحيلنا، من جديد، إلى المحرقة.

فتلك من أعقد عقد الشرق الأوسط الأساسية، وعلى نحو يمكن وصفه اختصاراً بالقول: إذا كان الجانب العربي قد أخفق، عموماً ما عدا استثناءات قليلة، في استيعاب واقعة المحرقة، وفي تقدير أثرها على الضمير الإنساني المعاصر، فإن الجانب اليهودي، والإسرائيلي تحديداً، أخفق بدوره أو امتنع، لفرط تلبّسه بالتجربة الأليمة، عن تمثل أية مظلمة سواها، وتحديداً تلك التي ألحقها، ولا يزال، بالفلسطينيين.

وقد كان لذلك، على الجانبين، وقع مدمّر.
فالجانب العربي، والفلسطيني تخصيصاً، مال إلى اعتقاد شائع مفاده أن الإقرار بالمحرقة هو تسليم بحق إسرائيل في الوجود. فمال إلى التشكيك فيها، أو استهوته طروحات جاحديها في الغرب، أو أنه، في أحسن الحالات، رآها مسألة لا تعنيه، فلماذا تراه يدفع ثمن جرم لم يقترفه؟ ومشكلة هذا المنطق، بعيداً عن كل اعتبار أخلاقي، أنه يتبنى دون شعور منه حجج إسرائيل، أو تلك التي يمكن أن ترفعها في الربط بين حدوث المحرقة ووجود الدولة. والحال، ناهيك عن ذلك، أن الحجة هذه مدعومة أخلاقياً، ولها من الأنصار أكثر مما هي عليه الحال بالنسبة للحجة النقيض إن هي تورطت في مثل هذا المنطق.

وقد يُفهم عجز العرب عن تمثّل المحرقة دون أن تُعذر نخبهم عن

هذا. فهم، والفلسطينيون بشكل خاص، مَحَنَهم (والمحنة نكبة واصطفاء في الآن نفسه) تاريخ ليس تاريخهم بدفع ثمنٍ لجريمة لم يرتكبوها. هكذا وقع على كاهل الفلسطينيين أن يتحملوا جريرة الجريمة القصوى والاستثنائية. وهذا وزر ثقيل الوطأة باهظها، كذاك الذي يكابده أبطال تراجيديات الإغريق فيهدد الرازح تحته لفرط هوله بالإلغاء. إذ كيف للضحية المثلى أن تنجب، بدورها، ضحية؟ ذلك التهديد بالإلغاء، ردّ عليه الفلسطيني، والعربي عموماً، بأن بادر المحرقة بالإنكار، أو التقليل من شأنها، في سلوك يضرّ بصاحبه قبل أن يضر بالخصم. لكن يكون من سوء الطوية، مماثلة الخطأ هذا بمواقف النازيين أو اللاساميين في الغرب جدداً كانوا أم قدامى. مع ذلك ليس من المستحيل تسامي الضحية لفهم مأساة غير مأساته، وهو ما قد يكون، خصوصاً في هذه الحالة، مقياس رقي إنساني وحضاري كبير، وعلامة تفوق معنوي، دون أن يعني أبداً تفريطاً في الحقوق.

تلك مهمة ضرورية في حد ذاتها، ولازمة أيضاً حتى لا تكون حقوق الفلسطينيين ومطالبتهم بها على تناحر مع قيم أصبحت كونية. فإذا عدنا إلى اعتبارات أكثر ذرائعية، بدا لنا أن الإمعان في استذكار المحرقة واستحضارها لا يعود بالفائدة إلى ما لا نهاية على إسرائيل، ولا يفضي إلى تبرير كل ما تفعله.

فإذا ما كانت الفترة الحالية تشهد إحياءً لذاكرة الجريمة النازية، فهي كذلك تشهد انتقاداً واستنكاراً لسياسة إسرائيل بسبب ما ترتكبه حكومتها بحق الفلسطينيين والسلام، وهما انتقاد واستنكار ربما لم يسبق لهما أن اتسما بهذه الدرجة من القوة والإلحاح والاتساع.

وعدم التلازم بين الاعتراف بالمحرقة وإقرار ما تفعله إسرائيل، يجب

الانطلاق منه لتطوير خطاب مفاده أن المحرقة لا تجعل الدولة العبرية، أو اليهود، في حلّ من أية محاسبة. فالجريمة النازية، على العكس، تضاعف مسؤولياتهم الأخلاقية وتعرّضهم لمساءلة أكبر ما داموا، هم الذين نجوا من أبشع مجازر التاريخ، يرتكبون ما يرتكبونه بحق شعب آخر. ولهذا فبروز مجرم قاتل من بين اليهود يجب أن يُفهم وأن يدان بوصفه أدهى بما لا يقاس من بروز مثيل له في أمة أخرى لم تعرف طعم العذاب على النحو الذي عرفه اليهود، لا سيما إذا ما سبقته سيرورة سلمية وطمأنة من الوسط الأكثري المحيط بما يبدد مخاوف الأقليات وجودياً وثقافياً. وأعلى درجات الطمأنة هي تمثّل التاريخ الكوني الذي تقدمه مجموعة بعينها على أنه ملكها الحصري.

وذلك ما يحيلنا إلى الجانب اليهودي في المعادلة. فالوعي اليهودي المعاصر ما عاد في وسعه النظر إلى العالم من زاوية المحرقة وحدها، على عظم الحدث وهيوليته. وفي هذه الحدود يصير من الملحّ أن يُعاد تقديمها بصفتها تجربة للألم الإنساني أكثر منها للألم اليهودي المحض والحصري، لا سيما إن اليهود في العقود الأخيرة بدأوا يفقدون «احتكار» المأسوية على ما كانت حالهم طويلاً. ومن المفارقات، ربما، أن تعاظم الاعتراف بالمحرقة، واتساع نطاق ذاكرتها، ومشاركة شعوب أخرى بها، إشارات على انتزاعها من الملكية اليهودية الحصرية.

فالتركي في ألمانيا، والجزائري في فرنسا، ودائماً الأسود في كل مكان، يتقدمون اليوم طابور العنصرية في العالم، وفيهم يُستأنف، ولو باختلاف النسب والدرجات، العذاب اليهودي الذي توّجته المحرقة.

وعلى هذا قد يترتّب الانتقال من النزعة الثأرية إلى بلورة الدرس

الذي يضمن عدم تكرار البشاعات بأي شعب من الشعوب، أو عرق من الأعراق. فليس المهم، في آخر المطاف، أن يقضي موريس بابون السنة المتبقية له على قيد الحياة سجيناً، بل استنفاد الوسائل كافة، الثقافية والتعليمية فضلاً عن السياسية، لضمان أن الفيشية لن تكرر في فرنسا أو غيرها.

وإذا كان توسيع نطاق ذاكرة المحرقة كفيلاً بتسهيل هذه المهمة، فالمؤكد أن النزعة الثأرية لن تفعل غير تكبير الدعم الذي تمحضه للعنصريين واللاساميين قطاعاتٌ بسيطة الوعي والتعليم، مأخوذة بأوهامها القومية. وهذا على الأقل ما ظهرت إشاراته في النمسا حين انقشعت فضيحة تعامل كورت فالدهايم.

والتخلص من أعباء هذا الإرث الأسود هو، قبل كل شيء آخر، في مصلحة اليهود أنفسهم، بمعنيين: المعنى البسيط الذي هو القدرة على استئناف عيش الحياة بصورة أكثر تخفّفاً من الماضي وآلامه، والمعنى السياسي ومؤداه أن الأصولية والتطرف أمسيا الأكثر تأهيلاً للإفادة من الرموز المأسوية الجمعية للشعوب، يصح ذلك في الحالة اليهودية كما يصح في سواها.

وإذا ما حالت ذاكرة المحرقة بين اليهود وعيشهم في هذا العالم، والتعايش معه، وبشكل أخص دونهم والتعايش مع ذلك الشعب الذي حُلت «المسألة اليهودية» على حسابه، فإن في ذلك نصراً للهتلرية بعد اندثارها. وبالمعنى نفسه تنتصر الهتلرية، على الصعيد الثقافي، في استمرار نزعة ثأرية وحصرية يؤججها الرد القاطع والقطعي على موسيقى فاغنر أو أعمال كارل شميث وسيلين وبيرانديللو وغيرهم.

وهذا فخ يجب أن يربأ الجميع بنفسه، سواء في ذلك اليهود أم سواهم، عن الوقوع فيه، ناهيك عن القول إن ذاكرة المحرقة، إذا ما كانت حصرية لا تعبأ بالإجحاف الذي ألحقته بالغير، فإنها تواجه مأزقاً أخلاقياً لا تنفع المحاجّات مهما بلغت من الحذق والمهارة، ولا الدعاية مهما بلغت من القوة، في التستر عليه، بحيث يضفي الهشاشة على ذاكرة الإبادة نفسها.

وتجسير الهوّة، هنا، هو وحده الكفيل بنقل تلك المأساة من موقعها في تاريخ أوروبي وفي مركزية أوروبية حصرية، إلى بُعدها الكوني الذي تستحقه. إلاّ أن التجسير هذا لا يكتمل من دون المصالحة مع المنطقة غير الأوروبية التي حصدت آثار العمل النازي بوصفها الجزء الأكثر حرارة في عملية عولمة المحرقة وكونتتها.

ومرة أخرى تلح أهمية القيام بمراجعة جوهرية، مراجعة تمثل تحدياً فكرياً وأخلاقياً لا يمكن اليهود أن يؤجلوا النظر فيه، وخوض غماره، إلى ما لا نهاية. ذلك أن حجة إسرائيل واليهود في الربط بين ما تعرضوا له في أوروبا وبين الدولة التي أقاموها في فلسطين، تعاني من خلل أساسي. فإذا كانت ذاكرة المحرقة تعبر بقوة عن تبرير قيام الدولة، إلاّ أنها تبقى خرساء، أو تكتفي بالتأتأة، عندما يتعلق الأمر بتناول المظلمة المنجرّة عن ذلك على السكان المحليين الفلسطينيين. فعن هؤلاء الأخيرين تأرجح معظم الكلام ما بين إنكار وجودهم كشعب، وبين اعتبار ما أصابهم انعكاسات جانبية وعَرَضية لا تدخل في صلب موضوع المحرقة.

والواقع غير ذلك تماماً، وهو ما يُنتظر من الجانب اليهودي أن يعيه وأن يقرّ به. وهذا الواقع يقول إن قيام الدولة العبرية وما ترتب على

ذلك من نزاع، لم يوجد فقط بين اليهود والفلسطينيين وشيجة تاريخية قوية تجعلهم ضالعين في تاريخ مشترك، ولا هو اكتفى بحشرهم جميعاً في الأرض نفسها يتصارعون عليها، وسينتهي بهم الأمر إلى التعايش فوقها، بشكل أو بآخر. بل إنه جعل من الشعبين، وفي معزل عن الفوارق في درجة المعاناة الموروثة، شريكين في ذكرى المحرقة. فهذه الأخيرة تحولت إرثاً مشتركاً بين أولئك الذين تعرضوا إلى الإبادة، دونما ذنب ارتكبوه سوى انتمائهم إلى ديانة أو قومية بعينها، وبين أولئك الذين كان عليهم دفع الثمن، دونما ذنب ارتكبوه سوى وجودهم، ضمن لحظة في موازين قوى غير مؤاتية، على أرض عاش عليها أجدادهم الأوائل لمئات السنين: أي بين جانب جوبه باضطهاد لا يضاهى، كلفه ستة ملايين من الضحايا، وآخر هُدد بفقدان وجوده التاريخي أصلاً، وهو بالكاد بدأ يخرج من حالة اللاوجود تلك.

ولعل من خصوصيات نزاع الشرق الأوسط، وهي عديدة، أن التعايش المنشود على أرض فلسطين قد لا يمكنه أن يقوم بين شعبين، يعيش كل منهما تاريخه إلى جانب الثاني أو بمعزل عنه، بل بين شعبين، على كل منهما أن يتمثل تاريخ الطرف المقابل، وأن يستوعبه، بل أن يتملكه، على قاعدة ما جرّته المحرقة على كل منهما، وعليهما معاً.

وهكذا، فإن التسوية لا تطرح فقط إشكالات على الأصعدة الأمنية أو السياسية أو الترابية المحضة. فتلك، في نهاية المطاف، قد يكون أمرها هيّناً نسبياً، ويمكن أن تتولاها السلطات ولجان الخبراء. أما التحدي الأساسي الذي تجب مواجهته فهو المتعلق بذاكرة المحرقة: تلك التي يتعين على العرب، والفلسطينيين أساساً، أن يفردوا لها في

وعيهم الحيّز الذي تستحق، وتلك التي على اليهود أن يفردوا داخلها للضحية الفلسطينية تلك المكانة التي انتدبته ملابسات التاريخ أن يشغلها ووضعته فيها.

ويمكن الذهاب أبعد والقول إن أحد أبرز العناصر التي تشرط أحقية اليهود بإرث المحرقة، تعاملهم مع الفلسطينيين بحيث يصبح هؤلاء رقباء على تلك الأحقية ومقياساً للجدارة فيها، فيكون أي ظلم تلحقه إسرائيل بهم وأي إنكار منها لحقوقهم، بمثابة الإخلال بتاريخ الاضطهاد اليهودي، وبمثابة المساس بحرمة المحرقة التي أصبحت معياراً قِيَمياً كونياً.

لكن مثل هذه المطالب لا تصبح مبررة من جانبنا إلاّ إن حزمنا أمرنا في شأن المحرقة. وغني عن القول إن موقف غير اليهود أساسي في صياغة الموقف اليهودي وتغييره، وهذا ما يتعدى كثيراً المطالبات البديهية بتجاوز البذاءات اللاسامية عن عدم حصولها أو التخفيف من عدد ضحاياها، إلى موقف نشيط يتدخل في التأثير حيث يمكن التأثير.

والواضح، وهذا ما لا يتنبه إليه عرب كثيرون، أن مطالبة اليهود بوضع الحادثة الكبيرة وراءهم، أي بمراجعة النظرة إليها على ما أسلفنا، محكوم إلى أبعد الحدود بسلوك غيرهم، أي باستعداد هذا الغير لتلقف المحرقة وضمها إلى تراث الألم الإنساني الجامع. فضعف الثقة بالغير الذي يدفع ثمنه العرب على غير وجه حق، فيما يحوله اليمين القومي الإسرائيلي أداة يبتزّ بها مستقبل المنطقة، له الكثير مما يبرره في التاريخ الأوروبي الذي شهد التراجع عن وعود الثورة الفرنسية، على ما دلت مسألة درايفوس، والتراجع عن وعود الثورة

الروسية، كما دلّت الستالينية. وحتى الحلفاء في الحرب العالمية الثانية لم يهبّوا لإنقاذ الناجين من المحرقة إلاّ متأخرين، بينما غضّت الديموقراطيات الغربية النظر عن المجرمين النازيين حين بدا متاحاً إمكان استغلالهم في الحرب الباردة. ومن انكشاف ما فعلته المصارف السويسرية بمعرفة الحلفاء (كما تبيّن) إلى انكشاف التغطية الديغولية على التاريخ الفرنسي («كلنا، باستثناء العملاء، مقاومون»)، انتهاءً بعبارات وتصريحات كالتي صدرت عن مهاتير محمد، تطويعاً للأزمة الاقتصادية التي عصفت ببلده، لا يصعب العثور على ما يغذي القلق والارتياب بالغير.

والأسباب الكثيرة وراء عدم الثقة هذه هي التي تجعل إسرائيل الوطن الاحتياطي لمعظم يهود العالم الذين علمتهم تجارب كثيرة أن اللاسامية يمكن أن تداهمهم حيث هم. لكن الأسباب الكثيرة هذه هي التي تؤجج ذاكرة المحرقة وتعمل على توكيد فرادتها بصفتها حدثاً يهودياً لا حدثاً إنسانياً. أما في حدود النزاع العربي ـ الإسرائيلي فإنها تعمل لمصلحة تضخيم الهواجس الأمنية وإدامتها. والراهن أن تجاوز اليهود لتلك الحادثة الضخمة يبقى شرطاً من شروط الإشكال الأمني الكبير الذي يعقّد التوصل إلى سلام. وهذا بدوره لا يتم من دون ضرورة إدراك السرد العربي لتلك الذاكرة واشتماله عليها. وبدورها فالمأساة الفلسطينية التي كثيراً ما استُخدمت لتصدير اللاسامية الغربية إلى العالم العربي، يمكن أن تُقلَب هي نفسها لتصير همزة استدخال الألم الكوني في الألم الموضعي، والعكس بالعكس.

فأن يصير حدث أوائل الأربعينات الأوروبي شاغلاً فلسطينياً، وأن يتيح اليهود ذلك، وأن يصير حدث أواخر الأربعينات الشرق

أوسطي شاغلاً يهودياً، وأن يتيح العرب ذلك، عملية واحدة وليستا اثنتين. وفي هذه الحدود تبشّر اليقظة العالمية المتجددة على المحرقة بفك الارتباط بين الحادثة وبين يهوديتها، فهل نضم أصواتنا إلى العالم، وهل تدعنا إسرائيل نفعل ذلك بما ينمّ عنه من استدخال للحظة الفلسطينية في وعيها؟

الفصل الثالث

تسوية على صعيد التاريخ؟(*)

هل من إمكانية لتسوية، بين العرب وإسرائيل، تكون إعادةُ قراءة التاريخ مادتها وحيّزها كما تكون منطلقها؟ لا شك في أن عمل «المؤرخين الجدد» ذاك الذي جعله حلول الذكرى الخمسين لتأسيس الدولة العبرية راهناً، يمنح هذا السؤال قدراً من المشروعية كبيراً. فقد باشر أولئك المؤرخون هذه المهمة منذ نحو العقد من الزمن، وأنجزوا في ذلك تقدماً يبدو أنه بدأ يؤتي ثماره على نطاق أوسع من الذي كان له في البدايات، عندما كان ينحصر في دوائر المختصين الأكاديميين.

بل يمكن القول إن عمل أولئك المؤرخين يجد في جهد المراجعة ذاك

(*) اقتصرت كتابة هذا الفصل على صالح بشير وحده.

وما آل إليه، أو ما قد يؤول، من بالغ الانعكاسات والنتائج على صعيد النظرة إلى «الذات»، أبرز ما يسوّغه وأكبر نجاحاته وأهم مجالات جدواه. فجهد المراجعة انكبّ على اللحظة الأشد حميمية في تاريخ الذات، وهي زمن الولادة، وهو غالباً وعموماً مجال الأسطورة بامتياز، وبالنسبة إلى كل كيان، وتخصيصاً بالنسبة إلى كيان كالإسرائيلي يحل انبعاثه إلى الوجود من عدم سياسي استمر ألفي سنة، منزلة المعجزة. ولأن عمل المؤرخين الإسرائيليين الجدد قد تعلق بهذا الضرب من ضروب المساءلة، فهو يفسح المجال، إنجازاً و/ أو وعداً، لحيّز تسووي في قراءة التاريخ، لا فارق إن كان ذلك هدفاً إرادياً وضعه ممثلو هذا التيار نصب أعينهم أم لا.

بل يمكن القول إن الإسهام الأساسي لأولئك المؤرخين إنما يقع على هذا المستوى. ذلك أننا لو حاسبنا عملهم من منطلق معرفي بحت، فقد لا نجد فيه ما يبهر، وقد لا نعثر فيه على ما يمكّنه من صفة «الجدة»، تلك التي عادة ما تطلق عليه. فهم لم يُثروا علم التاريخ بمنهجية مبتكرة ما كانت معهودة، على ما فعلت مدرسة «الحوليات»، مثلاً لا حصراً، منذ نحو نصف القرن، ولا كانوا السبّاقين في السعي إلى تحرير التاريخ، وحقله، من ربقة الإيديولوجيا، وهو ما يعود، تنظيراً وإنجازاً، إلى فجر الحداثة. وحتى الوقائع التي أماط أولئك المؤرخون اللثام عنها، من أن الحركة الصهيونية قد اقترفت في حق الأهالي الفلسطينيين مذابح وانتهاكات واجتثاثاً لهم بالقوة من أرض كانت وطناً لهم، فكل ذلك كان معلوماً منذ أمد، على الجانب العربي، ووفق الرواية العربية للتاريخ، وهذه لا تقل مشروعية عن سواها. بل إن عمل المؤرخين الإسرائيليين الجدد قد يبقى، من وجهة النظر الوقائعية هذه، على قدر من التقصير والاحتشام. لكن ذلك هو بالتحديد

ما يكسب عمل المراجعة ذاك أهميته. فهو لا يتوقف عند الطعن في «الأساطير المؤسسة» لدولة إسرائيل، بطريقة أفعل وأنجع من كل الغاروديات التي تلهفت كثرةٌ منا على تلقفها دون تمحيص، مثيراً بذلك برم وانزعاج عتاة الصهاينة، خصوصاً «الرواد» الذين أنشأوا الكيان في ١٩٤٨، ممن اعتبروا الأمر طعناً في صنيعهم المباشر. وهو ما يطول، فضلاً عن جانبه العاطفي والشخصي، مصادر الشرعية نفسها، أو علة الوجود. بل إن عمل المراجعة يمثل تقاطعاً مع الرواية العربية للتاريخ وانفتاحاً عليها، وإن جزئياً، ويُدخل بذلك الفلسطينيين في قلب تاريخ إسرائيلي درج من قبل على نفيهم إطلاقاً.

ومن وجهة النظر هذه، يمكن القول إن عملهم إنما ينطوي على مقاربة أكثر جذرية، في صددها التأريخي هذا، من كل خطاب صدر حتى الآن عن حركات السلام داخل الدولة العبرية. فحيث تعود هذه الحركات، في تحقيقها لمعاناة الفلسطينيين، إلى الاحتلال الناجم عن هزيمة ١٩٦٧، وتتوقف عنده منطلقاً، يذهب المؤرخون الجدد إلى إحلال تلك المعاناة وإدراجها في عمل التأسيس نفسه، وفي لحظته التكوينية، فتأتي الوقائع بذلك لتشوب نقاءً كانت الأسطورة تزعمه وتدعيه. وإذا كان ذلك لا يعني أن الأسطورة تلك قد انهارت، حيث لا يُشك في استمرر اضطلاعها لدى غالبية من الإسرائيليين بوظيفة تحميها من مثل ذلك المآل، فإنه يعني مع هذا أنه لم يعد بإمكانها أن ترتقي إلى صلابة الوقائع، في نظر أصحابها، وهو ما يمثل خطوة لا تجب الاستهانة بها.

هل من إمكانية للقيام بمراجعة للتاريخ على الجانب العربي، تمكّن من الالتقاء مع جهد المؤرخين الإسرائيليين الجدد وتردفه بجهد مقابل،

يكون من عناصر التأسيس لتسوية عادلة لا يمكنها تعريفاً أن تقوم على حسابات القوة السياسية والعسكرية وحدها؟ ذلك أنه إذا كان في وسع مراجعة واحدة أن تهدم سرداً، فإن في وسع مراجعتين تهبان من موقعين متعارضين، أن تنشآ سرداً بديلاً يكون أرفع من السردين المتقابلين وأشد مستقبلية. لهذا فالتسوية على صعيد كتابة التاريخ مهمة لا يحث عليها فقط جهد المؤرخين الإسرائيليين الجدد فحسب، بل تحث عليها أيضاً ضرورة السلام ومستقبله، بل مستقبل المنطقة في كنفه.

وإذا كانت الاعتبارات السياسية التي زادتها حكومة بنيامين نتانياهو واستيطان المستوطنين الإسرائيليين تعقيداً، تعرقل مثل هذه المهمة الثقافية، يبقى أن ركوب المغامرة هذه مسألة لا بد منها. وفي هذه السنة (١٩٩٨)، حيث يحتفل الإسرائيليون بنصف قرن على انتصارهم وإنشاء دولتهم، فيما يتألم الفلسطينيون وبعض العرب لمرور خمسين عاماً على ما أسموه نكبتهم، يصح التساؤل: أما من مكان للعقل غير انتصاري وغير نكبوي في وقت واحد، مكانٍ يتجنب رعونة المنتصر وجلافته كما يتفادى خرافية المهزوم الذي يحيل تفسير التاريخ إلى أفعال الطبيعة العمياء؟ إن حلول هذه الذكرى يمثل مناسبة نموذجية لتأليف تسووي في التاريخ. والتسووية في هذا المعنى ليست تلفيقاً بأي حال لأنها أكثر وفاء لوحدة التاريخ من النظرتين المتقابلتين والسردين المتعارضين.

بل إن مثل هذه المهمة، على الجانب العربي، قد تتجاوز هذا الهاجس التسووي في حد ذاته، لتستجيب إلى مطلب حيوي، هو المتمثل في القدرة على تعقل الواقعة الإسرائيلية، أي إدراكها كمشكلة، بحيث يمكن لعملية إدراكها تلك أن تكون بداية التحكم

فيها والسيطرة عليها ذهنياً، وبالتالي الاهتداء إلى وسائل التعامل معها.

فما لا شك فيه، ودون الدخول في ضرب من الفرويدية المدرسية المبتذلة، أن الجانب العربي قد عاش تلك الواقعة الإسرائيلية، خلال الخمسين سنة الماضية، كصدمة سيطرت عليه وشوشت عليه الرؤية فلم يحسن مجابهتها، وليس كمشكلة كان عليه أن يعالجها. وإذا كان مثل هذا الكلام بذاته لا يطعن في شرعية الكفاح الذي خاضه الفلسطينيون والعرب ضد ما اعتبروه، محقين، مظلمة حاقت بهم ولا تزال، إلاّ أنه يطول ذلك الأداء الذي انتهجوه خلال نصف القرن المنصرم، بل ما يزيد، في مواجهة الواقعة الإسرائيلية سواء بالحرب أو بالسياسة.

فحتى الآن لم يتمكن الجانب العربي من الإجابة عن هذا السؤال المركزي: كيف أمكن لإسرائيل أن تقوم وأن تستمر؟ ما هو بالتحديد الوضع التاريخي الذي سمح بذلك؟ وهل من سبيل إلى وضع إطار نظري يكون فاعلاً في الآن نفسه في تفسير ما حدث، وفي اجتراح الحلول انطلاقاً مما هو قائم؟

ما كانت الأجوبة العربية عن كل هذه المعضلات أقل أسطورية من نظيرتها الإسرائيلية الرسمية، مع فارق أساسي وهو أنه إذا ما كانت الأسطورة لدى إسرائيل تسويغاً لنجاحات فعلية، فقد كانت عندنا تبريراً لإخفاقات فعلية هي الأخرى. فهي اكتفت، غالباً، بالقول إن الاستيطان اليهودي، ثم قيام دولة إسرائيل، كانا فعلاً استعمارياً، وأنه ما كان يمكنهما أن يتحققا لولا إقدام القوى الغربية على «تجزئة» المنطقة العربية.

وأسطورية هذا الكلام لا تتمثل في أنه يجانب الصواب، فهو يتقاطع إلى هذه الدرجة أو تلك مع الحقيقة التاريخية. لكن أسطوريته هي أنه في اعتماده هذا الإطار العام، وفي الاكتفاء به، عجز عن فهم خصوصية الواقعة الإسرائيلية، أي ما تتمتع به من دينامية ذاتية. فهذه الأخيرة هي ما جعلت إسرائيل تنجح في أن تكون في عداد البلدان التي ارتقت إلى «الاستقلال» مع بدء نهاية الحقبة الاستعمارية، وجعلتها تنجح في إقامة كيان ومجتمع يتمتعان بمقومات البقاء حيث فشلت التجارب الاستيطانية الأخرى، في القرن العشرين، في بقية أرجاء العالم الثالث، سواء في ذلك الجزائر أو روديسيا أو جنوب أفريقيا. ما السر في ذلك، علماً بأن الدعم الغربي لا يمكنه، بمفرده، أن يفسر كل شيء؟

ربما كان وضع المشرق العربي، الشامي، هو الذي يتضمن بعض عناصر الإجابة عن هذا السؤال. فكيف ذلك؟

لقد درجنا على نظرة إلى المنطقة العربية تبسيطية، قسرية، لا تعترف بالتباينات، ولا تقر بأن أجزاء تلك المنطقة إنما تعيش أوضاعاً متنوعة ومسارات متميزة، بل حقباً تاريخية مختلفة، بالرغم من وحدة اللغة والتشابه الثقافي والديني الغالب. بعض تلك الأجزاء يمكن القول إنه يقع، بالفعل، في طور ما بعد استعماري، بالمعنى الحديث للكلمة، في حين أن البعض الآخر يمكن إدراجه داخل طور قابل للوصف بأنه «ما بعد عثماني».

في الخانة الأولى، بإمكاننا أن نصنّف بلداناً كبلدان الشمال الأفريقي، أي مصر والمغرب الكبير مثلاً. أما الخانة الثانية فتضم

المشرق الآسيوي الذي بقي خاضعاً للسيطرة التركية المباشرة حتى الحرب العالمية الأولى.

ولكن كيف يتجلى هذا التمييز، وما الجدوى منه في ما نحن بصدده؟

الميزة الأساسية التي نلحظها في البلدان ما بعد الاستعمارية أنها تمكنت خلال فترة خضوعها للأجنبي، وما خاضته من كفاح طوالها، من اجتراح كياناتها الوطنية، بحيث إن إحرازها الاستقلال لم يتمثل فقط في تحرير الأرض، بل كذلك في ارتقائها إلى كيانية سياسية قائمة بذاتها تتمتع بمقومات تمايزها، تحكمت في نظرتها إلى ذاتها وفي علاقاتها بالجوار، بما فيه «الشقيق» منه. وربما مثلت مصر حالة نموذجية في هذا الصدد، قياساً إلى المشرق الآسيوي المحاذي، حيث نلاحظ أن الدولة ـ الكيان، وتالياً الدولة ـ الأمة، حاضرة بقوة في كل سلوك أو قرار. بل ربما أمكننا القول إن من بين نقاط التمايز البارزة، والتي نادراً ما يتم التنبه إليها، للقومية الناصرية مقارنة مع نظيرتها المشرقية، البعثية خصوصاً، أن الأولى تنطوي على بعد كياني قوي، حتى إنه ربما صح وصفها بأنها قومية دولة، أي قومية أمبراطورية، تسعى إلى تأليف بقية «الأقطار» أو «الأقاليم» من حول كيان مركزي. وفي المقابل كانت صنوتها المشرقية قومية كيانات منقوصة، تسعى إلى تحقيق اكتمالها داخل كيانات أوسع وأشمل تقوى على استيعابها.

وذلك إنما هو من خصوصيات واقعها ما بعد العثماني. فزوال السلطنة لم يخلف حالات وطنية قائمة الذات، ما يصح أيضاً وخصوصاً في فلسطين، بل ترك حيزاً غير محدد المعالم سياسياً، أقله

بمقاييس الدولة الحديثة. وإذا كان صحيحاً أن الاستعمار، عبر اتفاقية سايكس ـ بيكو، قد «جزّأ» منطقة المشرق العربي (يُردد باستمرار أن الاتفاقية المذكورة قد «مزقت الوطن العربي»)، في حين أنها لم تسرِ إلاّ على المشرق الشامي وهو تفصيل ليس عديم الأهمية)، فإن تلك الصحة تتعلق فقط بالجوانب الجغرافية والبشرية، من دون أن تستقيم أبداً على الصعيد السياسي. فالاستعمار اقتسم إرث الإمبراطورية العثمانية التي كانت قد انهارت في أتون الحرب العالمية الأولى، كما يحدث عادة مع كل أمبراطورية يحين أجلها، ولم يقتسم «وطناً عربياً»، لم يكن أصلاً قائماً ضمن كيان سياسي متبلور أو في صدد التبلور، على ما دلَّ فشل «الثورة العربية الكبرى». ومن هنا ترك زوال السلطنة فراغاً كيانياً على صعيد المشرق العربي، قضى هذا الأخير السنوات الخمسين الماضية في مكابدته، ما أدرجه في نصاب أشبه بذلك القائم في منطقة البلقان، منه بذلك المستتب نسبياً لدى «الأشقاء» في شمال أفريقيا.

وعوداً على ما سبقت الإشارة إليه، فإن ذلك الوضع الذي سبق توصيفه، وإن بإيجاز، هو الذي قد يقدم أحد المفاتيح الرئيسية لفهم الواقعة الإسرائيلية. فإذا كان من نجاح حققته الحركة الصهيونية فهو ذلك المتمثل في أنها تمكنت من جعل الهجرة اليهودية، وقد أفلحت في تقويتها، تتحول إلى حضور من القوة والفعل مكّنها من الدخول في سباق الكيانات الوطنية إلى الوجود في ذلك الحيز ما بعد العثماني. وهو سباق كان الفوز فيه من نصيبها على حساب الشعب الفلسطيني، على الأقل حتى التوقيع على وثيقة الاعتراف المتبادل.

والمنطقة لم تبارح بعد مرحلة صياغة كياناتها الوطنية. يصح ذلك على إسرائيل كما يصح على سواها. فالدولة العبرية ليست الوحيدة

التي لم تستقر على حدود حتى هذه اللحظة. فذلك ما يكاد أن يكون شأن الجميع في علاقته بالجميع: سورية حيال لبنان أو الفلسطينيين، والعراق حيال الكويت، والأردن حيال الفلسطينيين، أقله حتى عشية اتفاقات أوسلو، بل إن الأردن أوحى، إبان حرب الخليج الثانية، أنه لم ينس أن فرعاً من الأسرة الهاشمية كان يتربع في يوم من الأيام على عرش العراق!

غير أن الكيانات الوطنية بدأت تفرض نفسها تدريجياً كأفق لتطور المنطقة وكشرط لاستقرارها لا مناص منه. فالهويات الوطنية تشكلت وتمايزت بما يبدو أن لا رجعة فيه، مهما تفاوتت من حيث درجة نيل الاعتراف السياسي بها، بما في ذلك الهوية الأحدث عهداً، أي الفلسطينية. فهذه الأخيرة دخلت حيز الوجود وما عاد وجودها ذاك محل جدال أو سؤال، لا عربياً ولا دولياً، وهي قد انتقلت من مرحلة فرض الذات إلى خوض معركة الانتظام ضمن إطار دولة.

فما كان يمكن لليسارية الصهيونية غولدا مئير، قبل عقود قليلة خلت، أن تنكره، قائلة قولها الشهير من أن لا وجود لشعب فلسطيني، لم يعد حتى بإمكان يميني متطرف كبنيامين نتانياهو أن يدير له ظهره. وهو حالياً ليس في وارد القدرة على إلغاء الواقعة الفلسطينية كمكون سياسي من مكونات المنطقة، وكل ما يستطيع فعله، وهو ما ينصرف إليه بهمة وشراسة، إنما هو العمل على تقزيم تلك الواقعة وعلى حرمانها أقصى قدر ممكن من مقومات كيانيتها المنشودة.

وإذا ما نظرنا إلى التاريخ الحديث للمشرق من هذه الزاوية، أي

كمنطقة ما انفكت، منذ انهيار السلطنة، تعيش ذلك المخاض العسير المتمثل في الانتقال من حالة الفراغ السياسي ما بعد العثماني، إلى نزوع نحو تشكيل وحداتها الكيانية (مشوب، بالتأكيد، باحتمالات التصدّع الأهلي)، فإن ذلك من شأنه أن يفسر أولاً ما حدث، أو على الأقل أن يمنح ذلك التاريخ منطقاً وإطار قراءة. كما أنه في تمثل تطوراته المحتملة وما قد يستخلص من حلول ممكنة، قد يساعد على «استيعاب» الواقعة الإسرائيلية داخل المنطقة، ما دام يقدم تفسيراً للطريقة التي تمكن بواسطتها المشروع الصهيوني من أن «يتمشرق»، أي أن يصبح ممكن التحقيق في منطقة بعينها، في ظرف تاريخي خاص.

وما المرجو من هذه المحاولة أكثر من أن تتيح، بقدر من العقلانية، الإحاطة بالواقعة الإسرائيلية، أي المهمة التي سبق أن عجزت عنها نظريات المؤامرة المعتمدة لدينا، عادة وغالباً؟ فهذه المقاربة التي نقترح ليست، في طورها هذا، وفي هذه العجالة، إلاّ مجرد فرضية ما زالت في حاجة إلى جهد لتصليب قاعدتها ومقدماتها النظرية، وإلى عمل بحثي يختبر جدواها وصلاحيتها على أرض الواقع، ومن خلال مجابهتها بالوقائع. إلاّ أننا نعتقد بأنها فرضية لا تعدم عناصر التماسك، كما يمكنها أن تتسم بقدر من الخصوصية كبير.

فليس مطلوباً الاكتفاء، على ما فعل المؤرخون الجدد، بتناولٍ قطاعي محدود، يتعلق بظروف نشأة الدولة العبرية، وهو ما لا سبيل إلى نكران أهميته، بل التوصل إلى تقديم مراجعة لتاريخ المنطقة أشمل، لا تكون الواقعة الإسرائيلية مركزه بل أحد مكوناته. ثم إن المطلوب من ناحية أخرى، وضع مسألة الشرعية، والجدال المنهك حولها، جانباً، فهي ليس من شأنها، ولا من مهامها، إسباغ الشرعية على

وجود إسرائيل مثلاً، بل يتوقف مداها عند أخذ العلم، معرفياً، بوجود الواقعة الإسرائيلية، بطريقة اندراجها في واقع المنطقة ونصابها، وبأفق التعامل معها مستقبلاً. كما أنه لا شأن لها بالتحكيم بين شرعيات الوجود الكيانية العربية المجاورة وأيها أحق من سواه.

وأخيراً، قد تساعد مثل هذه المقاربة في التخلص من ذلك التصور الخرافي للتاريخ من الجانبين. فالتاريخ يُتصوَّر في التأريخ الرسمي الصهيوني وكأنه ولادة من عدم، أو عودة اتصال بتاريخ ميت منذ هدم المعبد. وفي الحالتين تتجلى ١٩٤٨ كلحظة بدء خرافي مثل كل لحظات البدء الخرافية: قبلها لم يكن قبلٌ ولم يعش شعب فلسطيني يعمل وينتج ويتناسل، أبناؤه يتعلمون وموتاه يوارون الثرى. ويُتصور التاريخ في التأريخ العربي السائد لـ ١٩٤٨ وما تلاها كأنه موت ونهاية، أو لحظة تجميد لا يكون استئناف بعدها إلاّ متى حصل التحرير أو عاد الحق إلى نصابه. وهنا تواجهنا خرافية مضادة تحلق فوق كل ما يجري على الأرض منذ خمسين سنة. فكأنه ليس مهماً أن تقوم دولة وأن ينشأ مجتمع وأن تخاض الحرب تلو الحرب ضد هذين الدولة والمجتمع.

وإذا كانت الخرافة الإسرائيلية عن البداية من الصفر تعزز غربة الإسرائيليين عن منطقة يعيشون فيها، ولا بد عاجلاً أو آجلاً من أن يتصالحوا معها، فإن الخرافة العربية عن النهاية التي كُتبت في ١٩٤٨ تعزز غربة العرب عن عالم لا بد من الإقرار، ذات مرة، بالعيش فيه.

الفصل الرابع

لماذا ٦٧ وليس ٤٨؟

منذ نجاح القوميتين الألمانية والإيطالية في توحيد بلدهما، أواخر القرن التاسع عشر، يمكن القول إن الصهيونية أصابت من النجاح ما لم يصبه غيرها من الحركات السياسية. حتى القومية الهندية التي نجحت في التحقق السياسي عام ١٩٤٧، ترافق نجاحها وفشلها إذ، في المناسبة نفسها، انفصلت باكستان عن الهند الأم وفي وقت لاحق انفصلت بنغلاديش عن باكستان.

إذاً من بين كل الإيديولوجيات العائدة إلى القرن التاسع عشر، تقدم الصهيونية الإيديولوجيا التي توفّر المثال الناجز، بل الوحيد، على نجاح لم يتحقق لسواها.

وحتى نقطع الطريق، منذ البداية، على كل سوء فهم، ونبتعد تالياً

عن كل احتمال مهاترة جانبية ونافلة، نقول إننا لا نعني بالنجاح حكم قيمة، أو ضرباً من ضروب التقريظ، بل نحدده بما هو تمكن حركة من الحركات من تحقيق ما طرحت على نفسها مهمة تحقيقه.

ووفق هذا التحديد، وقياساً بما عداها من إيديولوجيات العصر، تنفرد الصهيونية بكونها الوحيدة التي استطاعت إنجاز وعودها وأجندتها كاملة، أو شبه كاملة، وهي الوحيدة التي لم يصبها الانهيار الذي ألمَّ بغيرها. فهل من حاجة إلى التذكير بما أصاب الإيديولوجيات، اشتراكية «علمية» كانت، أم قومية (وبعض هذه ادعت بدورها علمية قائمة على بعض الاستيهامات البيولوجية)، منذ نحو العقد من الزمن، بل حتى قبل ذلك بكثير، إن نحن استعدنا تجارب الحركات الفاشية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، وما آلت كلها إليه من فشل ذريع؟

فالصهيونية، على العكس من تلك التجارب، أنجزت ما وجدت من أجله. فهي تمكنت من إنشاء كيان قومي لليهود، وهو كيان تمكن من أن يحقق أسباب البقاء ومن أن يحوز على تمثيله ليهود العالم (سياسياً أو قانونياً أو معنوياً أو كل ذلك مجتمعاً) حتى وإن لم يفلح في تجميعهم كلهم، ولا في تجميع أغلبهم، في «أرض الميعاد»، على ما كان طموح ذلك المشروع في بداياته. وإذا ما حلا للبعض أن يعد هذا الأمر فشلاً، فمثل ذلك الإخفاق بالغ النسبية، لأن إسرائيل، وإن لم تكن وطناً لكل اليهود فعلاً، إلاّ أنها تضطلع بتلك الوظيفة بالقوة، أو هي استوت ملاذاً آمناً، مسيَّجاً بقوة السلاح وببعض أوثق التحالفات الدولية، به يستجيرون إن دعت الضرورة إلى ذلك. وقد دلّت موجات الهجرة الأخيرة، باتجاه الدولة العبرية، من بلدان المعسكر الاشتراكي السابق، إلى مدى جاذبية ذلك المكان

وراهنيته بعد نصف القرن على قيامه، ما يعني أن الحماسة له لم تكن مجرد طفرة تتنزل في بعض أطوار التاريخ لا تتعداها. وحتى إن افترضنا أن أولئك الوافدين لا تحركهم بالضرورة نوازع إيديولوجية وأن الأمر لا يعدو أن يكون، بالنسبة إلى عدد منهم على الأقل، مجرد وجهة هجرة سنحت ولم يسنح سواها، أو أن يكون ضرباً من طمع في الحصول على مواطنية دولة تتمتع بالرخاء الاقتصادي وتتوافر فيها الفرص، فقد لا يكون في ذلك ما من شأنه أن ينال من مدى النجاح المذكور إلاّ لماماً.

فقد استطاعت الحركة الصهيونية أن تقيم كياناً مكيناً، وأن تجترح مجتمعاً، وأن تنشىء اقتصاداً متطوراً مزدهراً حديث الأداء، فأصبح كل ذلك من عناصر جاذبية الكيان وهذا من مقومات منعته.

وربما لسنا في حاجة إلى مزيد من الإسهاب في هذا الصدد. فكل ذلك معلوم. أما السؤال الذي يعنينا هنا، فهو ذلك المتعلق بالاستثناء الصهيوني، أي ذلك الذي مفاده: لماذا تمكنت الحركة الصهيونية من تحقيق النجاح، في حين انهار سواها من باقي الإيديولوجيات التي عاصرتها ميلاداً، وتباينت عنها مآلاً، وهذا مع العلم أن صعوباتها فاقت كثيراً صعوبات زميلاتها، نظراً لانطوائها على عملية انتقال سكاني ضخمة، وتموقعها في منطقة معادية لمشروعها، فيما قوميتها، مع هذا كله، لا تتأثر على نحو حاسم بدخول بعض العالم طور ما بعد القوميات؟

مثل هذا السؤال هو من بين ما يتعين التوقف عنده، تحليلاً وسبراً، إن نحن أردنا تعقّل الواقعة الصهيونية وإدراكها، تلك التي لن نضيف في شأنها جديداً إن قلنا إن الجانب العربي قد قصر عن

استكناهها قصوراً كبيراً، فاكتفى حيالها بالتنديد، أو اكتفى منها بتلقي التبعات والآثار لا يستطيع لها دفعاً. فأين مكمن الفرادة في الإيديولوجيا الصهيونية، مقارنة بإيديولوجيات سواها، ولماذا حققت من النجاح ما لم يكن من نصيب غيرها؟

سنعتمد في محاولتنا الإجابة عن هذا السؤال تحديداً، تضييقاً نرتضيه ونسلم به منطلقاً، لأسباب منهجية. فنحن لن نخوض، في هذا المجال، في ما هو صلب خصوصيات الإيديولوجية الصهيونية وما يصنع هويتها وتمايزها الحاسم من حيث المحتوى، مكتفين بالتركيز على ما هو مشترك بينها وبين بقية الإيديولوجيات التي كانت مماثلة ومعاصرة لها من بعض الأوجه، وإن ناصبتها العداء من بعض الأوجه الأخرى. وذلك الاستبعاد للصفات، أو للمحتويات، الخاصة بالصهيونية لا يعني، بطبيعة الحال، تبخيساً من أهميتها، أو استخفافاً بفعلها. فهي، بالتأكيد، مما يحفز على بذل أقصى الجهود التحليلية. إلاّ أن ما نتوخاه هنا يستلزم ضرورة الانطلاق مما يجمع بينها وبين سواها، ومما تلتقي فيه معه، قصد التوصل إلى مقاربة العلة التي جعلت نفس ما كان فاعلاً هنا قاصراً هناك، وما تكلل بالنجاح في هذه الحالة، يمنى بالإخفاق في تلك.

فلعل الملمح الأبرز للإيديولوجيات عموماً، وتلك الثقيلة منها على وجه التخصيص (التي تقدم نفسها على هيئة منظومات متكاملة متجانسة يجري الانخراط الإيماني فيها على أساس من مواصفاتها تلك) أنها فعل إرادي يتنزل على الواقع لأجل تغييره تغييراً جذرياً، وفق مبدأ وباتجاه مآل حُدِّدا سلفاً. يصح ذلك على الثورة الروسية، تلك التي أرادت إعادة النظر في الواقع الأمبراطوري المتخلف لاجتراح مجتمع اشتراكي، أو شيوعي، غير مسبوق في التاريخ،

كما يصح على هذه أو تلك من الحركات الثورية القومية التي سعت إلى ابتداع نقاء كياني، تزعم في بعض الحالات استعادته من سحيق التاريخ، في حين أنها لا تريد إلاّ التنكر الحاد، والقاطع، لواقع هو نتاج ذلك التاريخ في مجراه الفعلي وفي ما آل إليه على نحو ملموس وماثل.

وهذا يصح، من هذه الزاوية، على الحركة الصهيونية ـ تلك التي وضعت نصب عينيها جمع يهود الشتات، في شرق أوروبا أساساً، والقطع الجذري مع واقعهم ذاك، من أجل إدراجهم في حركة انبعاث قومي هي التي رأت النور على أرض فلسطين. وفي كل الحالات، تقوم الإيديولوجيات على التنكر للواقع القائم جملة وتفصيلاً، أو لبعض عناصره، فتسعى حتى إلى اجتثاثه بالقوة إن لزم الأمر، وهو غالباً ما لزم، لتُحل مكان التاريخ القائم، تاريخاً افتراضياً.

وانطلاقاً من الملمح المشترك هذا، والذي نورده بتجريد، ومن دون الدخول في تفاصيل المفاضلة بين مختلف الإيديولوجيات، ودونما حكم على الصعيد القيمي على أي منها، يمكننا أن نلاحظ أن محاولات تعنيف الواقع تلك غالباً ما أفضت إلى الفشل في تحقيق أغراضها، وأن الواقع إياه، وهو على ما نعلمه من عناد، قد عاد في نهاية المطاف، إلى فرض نفسه على الإيديولوجيات وأصحابها. بل إن تلك الظاهرة، ربما كانت كونية، بما قد يجعل من الحالة الصهيونية استثناء لافتاً وبالغ الأهمية.

فإلى ماذا يعود ذلك الاستثناء الصهيوني؟
ربما عاد الأمر إلى تمايز أساسي انفردت به الحركة الصهيونية عن سواها من الحركات ذات الصفة الإيديولوجية، بالمعنى الذي سبق لنا

تحديده، هو ذلك المتمثل في كونها لم تكتف فقط بابتداع منظومة إيديولوجية تُنزلها على واقع تريد له ذلك التغيير الجذري الذي تصبو إليه، بل إنها، إضافة إلى ذلك، «اخترعت» في الآن نفسه، الحيّز الذي يشهد، وبشكل فوري، على مصداقية ذلك الوعد الخلاصي الذي بشرت به الإيديولوجيا، أي على أرض فلسطين من خلال عملية الهجرة. فيهودي الشتات المنخرط في الوعد الصهيوني ما كان عليه أن يواجه وضعه ما قبل القومي ذاك في المكان نفسه وفي الوجود التاريخي إياه أكان في روسيا أو بولندا أو سواهما، بل هو بواسطة الانتقال إلى فلسطين، ينسحب من ذلك التاريخ بالكامل ويتنصل منه ويتركه وراءه، بكل ما له وما عليه، بكل ما قد يحتمله من وشائج، وبكل ما قد ينجر عنه من انشداد إلى حالة سابقة أو وضع مألوف، له من قدرة على المقاومة بقدر ما له من ألفة، لينغرس فوراً في تاريخ جديد، أو في أسطرة جديدة للتاريخ، هي تلك التي تزعم أنها وضعت ألفي سنة من التيه بين قوسين، لتستعيد تواصلاً مع عهد النبوة وعهد ممالك بني إسرائيل الأولى.

وهكذا، ولأن مكان تحقيق الصهيونية (في فلسطين) هو غير مكان الواقع الذي جاءت من أجل تغييره (في الشتات عموماً، ولكن عملياً في شتات الشرق الأوروبي بالدرجة الأولى)، فإن ذلك ما يشكل أبرز عوامل تمايز التجربة القومية اليهودية. فتلك الخاصية مكّنت من تحييد واقع الشتات بالكامل، على الأقل على صعيد كل من أقدم على الهجرة إلى فلسطين، وهو ما أبعد المشروع الصهيوني عن كل تناقض معه قد يأتيه من داخل ذلك الوضع القائم الذي جاء ليجبّه وينقلب عليه، جاعلاً من عودته إلى مقاومة المشروع القومي اليهودي في حكم الاستحالة. فالمواجهة الوحيدة المطروحة غدت التناقض العدائي مع الأهالي الفلسطينيين، وذلك تناقض يظل

خارجياً، يمكن تجاهله، وحتى عدم تجشم عناء فهمه، على الأقل ما استمر ميزان القوة يسمح بذلك.

ومن أجل تقريب الصورة أكثر، لنفترض أن لينين وصحبه من قادة الثورة الروسية كانوا، عوض أن يستولوا على السلطة في بلادهم، وأن يدخلوا من جراء ذلك في صراعات مضنية مديدة مع خصوم كثر ومع عقلية وبنية تاريخية راسختين، قد أخذوا كل أنصار الحزب الشيوعي إلى مكان قصي، وأقاموا مجتمعهم الطوبوي فيه، وفق هواهم وإرادتهم، على ما بشّرت حركات انسحابية وخلاصية كثيرة قبل تلك الثورة وبعدها.

افتراض لا معقول؟ ذلك صحيح في ما يخص الثوار الروس، لكنه ليس كذلك في ما يتعلق بأنصار الحركة الصهيونية، فذلك بالتحديد ما فعله هؤلاء لدى انتقالهم من الشتات إلى أرض فلسطين. وبهذا وبما أن مكان تحقيق الوعد بإنشاء الوطن القومي هو غير مكان واقع الشتات الذي جاء ذلك الوعد نافياً له قاطعاً معه، وبما أن الجمهور الصهيوني، على الأقل في البداية، كان حصراً من المؤمنين بتلك الإيديولوجيات، أو أقله بالحل العملي الذي ينجم عنها، فإنه أمكن للمشروع الصهيوني أن يقوم بعيداً عن كل عناصر الارتداد المحتمل عليه من داخل الوضع الذي جاء ليضع له حداً ويُنهيه.

هكذا، فإن الفارق بين الحركة الصهيونية وبين الحركات الإيديولوجية الأخرى، أنه إذا ما كانت هذه الأخيرة بمثابة تجربة تجري في الهواء الطلق، وفي جو غير معقم، ما يجعلها معرضة لشتى المؤثرات «الخارجية» التي قد تشوشها، أو تعرقلها أو تفسد نتائجها، فإن التجربة الصهيونية جرت في إطار أشبه بإطار

المختبرات، أي بعد توفير جميع شروط النجاح، وبعد أن جرى تحييد واقع الشتات بالكامل، ثم جرى، بعد ذلك، تحويل واقع الشتات ذاك إلى زخم وعنصر دعم لصالح تلك التجربة. أما أصحاب البلد من الفلسطينيين، فمثلوا، على ما سبقت الإشارة، تناقضاً من نوع آخر، تناقضاً أمكن تجاهله طويلاً، أو أمكن اعتباره عدواً يمكن طمسه، أو هو خصم اليهودي صاحب مشروع الدولة، أي خصم يهودي من نوع آخر غير ذلك الذي كان يسكن شتتلات (القرى اليهودية) شرق أوروبا.

ولعل تلك الخاصية أحد العناصر التي مكّنت التجربة الإسرائيلية من أن تتلازم مع الديموقراطية لا تتناقض معها. فبقطع النظر عن أي اعتبار قد يتعلق بالثقافة السياسية أو بما عدا ذلك من عوامل، فإن ما لا شك فيه أن كون الحركة الصهيونية قد تمكنت من أن توفر على نفسها وجود عدو داخلي، بعد أن تركت مثل ذلك العدو هناك وراءها في بلاد الشتات، كان من بين حوافز الالتزام بالديموقراطية. أما العدو الخارجي، الفلسطيني أو العربي، فهو لا يدخل في عداد تلك الديموقراطية، وهو إنما يحارَب بشكل أفضل في ظل وجودها الذي يفتح الباب على معسكر ديموقراطي عالمي واسع مما في ظل انعدامها.

غير أن تلك الرؤية أفضت، من وجه آخر، إلى شكل من أشكال الانغلاق على ما يقع خارجها، سواء في ذلك الفلسطيني، بعد أن انتقل من صفة الساكن المحلي أو الأهلي، الذي وجد في «أرض الميعاد» واعتُبر وجوده ذاك عارضاً، إلى صفة الكائن ذي الهوية السياسية، أو الحركات الدينية، إن على الصعيد الإسرائيلي المحلي أو على صعيد المنطقة. وفي الحالتين، لا تني الإيديولوجيا المؤسسة في

إسرائيل تتعامل مع الظاهرتين بقدر من الارتباك كبير: فهي تبدو في بعض الأحيان كمن اكتشف وجودهما فجأة فأصيب بالجفلة، أو أنها لا تجد لها حيزاً تحشرهما فيه، ضمن نظرتها إلى نفسها وإلى العالم المحيط، فلا تمتلك، من جراء ذلك، أدوات ومعايير قراءتهما.

هكذا يبدو أن «اكتشاف» الفلسطيني من قبل الوعي الإسرائيلي، أو وعي بعض الإسرائيليين، لم يجدّ إلاّ في أعقاب حرب سنة ١٩٦٧، بعد أن تمددت سيطرة إسرائيل من أراض كانت تعتبر أنها حررتها (١٩٤٨) إلى مناطق لا مناص لها من الإقرار بأنها احتلتها، يقيم عليها شعب لا يمكن القول بأنه «غير موجود»، أو أن وجوده حادث طارئ غير ذي دلالة تاريخية وسياسية. وهو ما جاءت سنوات الانتفاضة لتؤكده بما لا يدع مجالاً لشك أو لإمكانية تنصّل. وما لا يمكن للمرء أن يجحده أن أنصار السلام في إسرائيل قد أقروا بتلك الواقعة من دون مكابرة، وكانوا من أكثر الأطراف فعلاً في التنديد بالاحتلال.

لكن تزوير العدو (الفلسطيني بدل اللاسامي الأوروبي) يبقى تتمة لتزوير الذات بنتيجة ما سبقت الإشارة إليه. وهذا العنصر التاريخي هو، بالضبط، ما يعيدنا إلى نقاط الاختلاف بين الصهيونية وزميلاتها من الحركات القومية حتى في لحظات التشابه. فالأولى، على عكس الأخريات، لا تكتفي بمبارحة السياق الذي ظهرت فيه، بل تبادر أيضاً إلى مبارحة الكثير من المعاني التي تنطوي عليها. فإذا صحّ، وهو صحيح، أنها حركة روّاد علمانيين تمردوا على الدين، وتأثروا بالمناخ القومي الأوروبي والعلماني في القرن الماضي، تأثرهم، إلى هذا الحد أو ذاك بمناخ الإصلاح الديني لـ «الهسكالاه» التنويرية في ألمانيا، فالصحيح أيضاً أن بناء وطن لجماعة معينة يُراد نقلها من

مكان إلى آخر، استدعى جرعة كبيرة من الدين وجرعة كبيرة من التناحر مع السكان الأصليين من ذوي الأديان الأخرى. وفي الحساب الأخير فالعنصر الديني المتمكّن من جمهرة اليهود الروس، والذي حدا بهرتزل لأن يسقط الخيار الأوغندي ويعتمد الخيار الفلسطيني، هو ما كان من المستحيل ضبطه وكبته إلى ما لا نهاية. فكيف وأن الكيان العبري إنما نشأ وتطور في موازاة حروب هوية لا تفعل غير مفاقمة الإحساس بالدين وتمايزه؟

غير أن هذا وذاك يرتّبان، حتى اليوم، نتائج ليست قليلة الأهمية. ذاك أن النشأة الانسحابية من مسرح التناقض الفعلي مع اللاسامية الأوروبية، كانت بمعنى ما انسحاباً من التاريخ والرواية التاريخية لنشأة إسرائيل، في اتجاه رواية طبيعية يُستعاض بها عن ذاك الانسحاب وعن نقص التاريخية بالتالي. فإسرائيل ١٩٤٨ تضحي من طبيعة الأمور، يحدث استقلالها تماماً كما يحدث أي استقلال من الحكم الكولونيالي، وتتطور، من ثم، تطوراً تدرجياً وحداثياً لا يمكن أن يقطعه صعود ديني بالحجم الذي نعرفه. أما إسرائيل ١٩٦٧ فهي موضع الدهشة، لأنها أسفرت عن شعب محلي، ثم أسفرت لاحقاً عن أصولية غير متوقعة. فالطبيعية (بدل التاريخية) تفترض أن التطور التلقائي لم يصطدم بسكان محليين، تماماً كما أنه لن يصطدم بنزعة دينية تستطيع أن تشقّ المجتمع وتطرح الأسئلة التأسيسية على المحك بما فيها «مَن هو اليهودي؟».

وعماد التحليل التاريخي الذي لا زالت إسرائيل تتجنبه، أن اللاسامية هي الأم المرضعة للصهيونية، بدءاً بالتجارب المعروفة لأقطاب كليو بنسكر وثيودور هرتزل ممن انحازوا إلى فكرة الوطن والدولة المستقلين لليهود بعد تاريخ مديد من الاندماجية، وصولاً إلى

الشروط التاريخية التي فرضتها النازية وغلّبت وجهة النظر الصهيونية على ما عداها من وجهات نظر اندماجية في أوساط يهود أوروبا.

هكذا لا يزال الإسرائيليون العلمانيون والمحبون للسلام يفاجأون بآثار ١٩٦٧، وهي المفاجأة والفجيعة اللتان لن تتوقفا وتتحولا إلى فعل إيجابي إلاّ بإعادة الاعتبار لـ ١٩٤٨ وبإعادة الاعتبار للتأويل التاريخي، بالتالي، وتصفية الحساب مع التأويل الطبيعي. وإذا كان الاقتراب من السلام، والاسترخاء النفسي الذي قد يُحدثه، كفيلين بإشاعة مناخ كهذا، فالمؤكد أن ثمار مراجعة تاريخية، كهذه، ستتعدى كثيراً، في ما لو تمنّى لها الانطلاق، ما رأيناه حتى الآن في «المؤرخين الجدد» ومن ماثلهم ويماثلهم.

الفصل الخامس

في معنى ١٩٤٨(*)

منذ ١٥ أيار/ مايو تتكاثر الأنشطة الثقافية المتصلة بـ «النكبة»، فيقال، بحق، إن عرب فلسطين تعرضوا لمحنة بشعة وظلامة تاريخية. ولئن بدا هذا الكلام المُحق مكرراً ومعاداً للمرة المليون، فالملحوظ اليوم صعود طفيف لنبرة جديدة نسبياً تتعدى النواح قليلاً إلى التحليل، كما تتجاوز اعتبار الذات مرآةً وحيدة لذاتها، فترى إليها في صلة أكبر مع ما أحاط بها، إسرائيلياً ويهودياً، عربياً وعالمياً.

وفي انتظار مُحفِّزات داخلية لتطوير النقاش، بدل المحفِّز الوحيد الآن الذي هو «التأريخ الإسرائيلي الجديد»، وفي انتظار أن تنفتح (تنوجد؟!) أرشيفات عربية يمكن الاعتماد عليها، يبقى من المفيد

(*) اقتصرت كتابة هذا الفصل على حازم صاغية وحده.

تنويع الاجتهاد في الحدث الكبير الذي تعدّت تأثيراته، ولا تزال، بقعته الجغرافية وزمن وقوعه المباشرين.

فمنذ تنامي الهجرة اليهودية، عشية الحرب العالمية الأولى، لم تَخْفَ ردود الفعل المعادية لها، حيث كان هذا الشعور الأولي والتلقائي طبيعياً، إن لم يكن صحياً. وشمل الاستياء مؤتمر باريس في ١٩١٣ وعدم اتخاذه موقفاً حازماً ضد الصهيونية، فيما درجت بعض الصحف على إدانة الأفكار المطروحة لتحالف بعض الزعماء العرب مع الصهيونيين، وبدورها كانت الإجراءات العثمانية المتعلقة بالهجرة قد فاقمت المرارة والشكوى.

بيد أن السنوات والهجرات والهزائم التي تلت لم تُضفْ جديداً يذكر. فالمواجهة الأولى زوّدتنا لغة ومؤونة كافيتين لعديد السنوات، مع زيادة في الكمّ وتزخيم في الشحنة. وقد لا يكون عديم الدلالة، تحت وطأة تداخل تواريخ التراجع وثبات اللغة على حالها، أن نعمل على شتم «الاتحاد والترقي» كما لو أنه يسهّل الهجرة اليوم، أو أن يدان السادات وحسين وعرفات كما دينت مجلة «الهلال» والأمير ـ الملك عبد الله.

لكن لا بد من العودة إلى اللحظات التأسيسية الأولى:
فقد بدا الرصيد الفكري المتوافر في عهدة المشارقة، لا سيما منذ الصدمة بإعلان بلفور (الذي سميناه وعداً) أشد هزالاً من أن يصد تحدياً كالهجرة، وأضعف من أن يحافظ على اتزانه في مواجهتها. وكان صعباً على عرب المشرق، والفلسطينيين بالأخص، أن يفيقوا على القرن العشرين وهم يرثون تفتت الجسم السلطاني للعثمانيين ومعه «وعد بلفور» ثم انهيار المشروع الشريفي في

دمشق. فكيف وقد سبق ذلك كله رضّة التعلق بالأتراك وإسلامهم، فإذا بالتعلق لا يجدي نفعاً لأن الأتراك تخلوا عن العرب ومضوا في طريقهم التركي. وباختيارهم تركيتهم اختاروا بناء الدولة ـ الأمة حتى لو احتفظ المجتمع الأهلي التركي بمكان ما للإسلام. وباختيارنا خليط العروبة والإسلام والقرابة اخترنا عدم بنائها، والمكث في ما بعد عثمانية يستحيل عليها أن تبعث الخلافة، إلاّ أنها تترك فجوات هوائية ضخمة تشجع كل طامح في ملئها على أن يفعل.

فمع الهجرة التي تصاعدت في الثلاثينات، غدا خوف عرب فلسطين يطول الوجود والأرض والعمل، ناهيك عن السيطرة على التعليم وسائر المرافق. لكن هذه المخاوف ما كان لها أن تعثر على أدوات صالحة لمعالجتها في ظل الافتقار إلى مؤسسات وأفكار متروكة كلها لأريحية الانتداب البريطاني. فلما تعاظمت الهجرة برعاية بريطانية، ولما غضت لندن النظر عن «الكتاب الأبيض» لاعتبارات دولية فاتت العرب كلياً، اكتمل الشعور بالتخلي البريطاني، بعد التركي: في المرة الأولى ولّت الروح، وفي الثانية تخلّع الجسد.

فعلى الدوام، وفي موازاة هذه التجربة، طغى وعي جماعات هي ما دون الدولة تعريفاً، كالعائلات والعشائر، واكبته أفكار فوق الدولة، أو تتعداها، عربية كانت أو إسلامية، تضج غالباً بالحنين مادةً سياسية لها. ولئن لم يُقيض للوطنية الفلسطينية أن تنشأ، فبقي تشكلها أضعف من مثيله في بلدان المشرق الأخرى، الضعيفة التشكل بدورها، فإن الزمن كان قاسياً: عالم شرَع منذ الحرب الأولى يتشكل دولاً ووطنيات على هذه الدرجة أو تلك من المتانة.

أما العالم العربي فلم يكن بدوره على القدرة التي تجعله يقدم شيئاً من الترشيد المطلوب للفلسطينيين. فمع صدور «وعد بلفور» لم توجد دولة عربية رابعة بعد مصر واليمن والسعودية. وإذا كانت الأخيرتان بعيدتين عن المسرح المركزي للصراع، فإن مصر نفسها كانت لا تزال نصف محمية بريطانية، من دون أن تشغلها فلسطين آنذاك عن محاولة تأسيس وطنيتها الناشئة وتأثيث بيتها.

وبدورهم توزع سكان سورية الطبيعية المحيطة بفلسطين بين أكثرية أذعرها انهيار السلطنة وقيام الانتدابات والاستعمارات فانكفأت على نفسها، وأقليات، دينية وعسكرية ونخبوية، متحالفة مع بريطانيا صاحبة «الوعد» للحصول على دولة ما. وحين لا يكون عرب المشرق دولاً، ولا يترافق وضعهم هذا، ووضع ثقافتهم، مع وعي الدولة، تلوح الأرض بلا تقطيع ولا فواصل، أي أنها تشابه الحال السابقة على القانون الدولي أو قانون الدول. هكذا يبدو الزمن المعاش العاجز عن الانخراط في زمن الدولة ـ الأمة امتداداً لعهود الكلدان والآشوريين والفينيقيين وسائر أهل الفتوحات والأمبراطوريات القديمة، حيث يتلازم المشاع الجغرافي مع مشاع تاريخي تحل بموجبه الهجرات المفتوحة، فتُنزل شعباً في مكان وتطرد منه شعباً آخر.

فالاقتلاع والتهجير كما يسودان في الحروب الأهلية، بصفتها احتجاباً للدولة، يسودان في احتجاب الدولة بسبب القصور عن بلوغ سويتها. وفي هذا المعنى، وعلى رغم الإرادات الاستعمارية ورسم الخرائط بما ينسب إلى الكولونيالية قدرات سحرية، بدا المشرق عاجّاً بأراضٍ مموهة وقابلة لأن «يأخذها» طرف من أصل طرفين أو من أصل ثلاثة: يصح هذا على الموصل الذي كاد يصير

سورياً، وعلى جنوب لبنان الذي كاد يصير فلسطينياً، وشمال فلسطين الذي كاد يصير لبنانياً، بل على أشكال العلاقة بين الضفة الغربية الفلسطينية والأردن منذ نشأته. هكذا بدا على الدوام أن الدول الوحيدة الممكنة إنما هي دول ناقصة وبحاجة إلى وصاية ، وربما إلى تدخل مباشر، وأحياناً إلى «رسم» بالمعنى الحرفي للكلمة. وكان طبيعياً لأوضاع كهذه أن تشكل حجة ضمنية وكامنة لمن يريد التفكير في دول أخرى، كولونيالية أو صهيونية، يسعها وحدها «إنقاذ» منطقة سائبة.

وكان مدهشاً، في المختبر الفلسطيني، أن «المؤسسات» الوحيدة التي أقيمت خارج الجهد البريطاني، كانت أوعية للنزاع الحسيني ـ النشاشيبي، يصح هذا خصوصاً في «الجمعيات الوطنية الإسلامية». وفي مقابل الجامعة العبرية التي أنشئت في ١٩٢٥، لم يتسنّ للفلسطينيين إنشاء جامعة إسلامية كانوا تعهدوا إقامتها في «المؤتمر الإسلامي» عام ١٩٣١ (الشيء الذي شكّل إحدى صدمات حياة شكيب أرسلان الكثيرة الصدمات).

لكن بينما اتجهت أولوية النشاشيبيين إلى الصلة بشرق الأردن وعدم الإلحاح في طلب الاستقلال لفلسطين، اندغمت في لغة الوطنيين المتحمسين الهوياتُ الصغرى باللغة والرموز الدينية الصريحة. فقد غدا العامل الوطني، منذ وقت مبكر، يدور حول مفاهيم ومعاني الجهاد والشهيد والفداء والبراق والأقصى والأرض المقدسة. والحال أن «الهيئة العربية العليا» حين شكلت عشية ١٩٤٨ جيشاً، أسمته «جيش الجهاد المقدس».

قبل ذلك كان بعض «الجمعيات الوطنية الإسلامية» المتنافسة قد

أعلن تأييده المجلس التشريعي الذي اقترحته بريطانيا وقبوله بالانتداب بالعبارات الدينية نفسها التي استخدمها الحاج أمين الحسيني في تحريم بيع الأرض لليهود. وبالتدريج راح التديين يطغى على العمل السياسي، لا سيما أن «ثورة البراق» في ١٩٢٩ نبّهت إلى المخاطر التي تتعرض لها القدس وأمكنتها المقدسة، فزادت من ترميز النزاع، وتألفت جمعيات «حراس المسجد الأقصى» على غرار الجمعيات اليهودية التي أسست تحت اسم «حراس المبكى»، من دون محاولة مجاراة الييشوف في أي من أوجه عمله الأخرى. ومع «المؤتمر الإسلامي» في القدس الذي رعاه الحسيني (ورشيد رضا و...) نزل النشاشيبيون إلى حلبة المباراة فعقدوا «مؤتمر الأمة الإسلامية» في المدينة نفسها أواخر العام نفسه. فعندما دخلت جماعة الإخوان المسلمين إلى فلسطين أواسط الثلاثينات، سُمّي المفتي الحسيني رئيساً فخرياً للجماعة التي انضم إليها جمال الحسيني نائب رئيس «اللجنة العربية العليا».

بيد أن التديين هذا تواكب منذ مؤتمر القدس التأسيسي، مع سمات وملامح طويلاً ما سادت العمل الوطني الفلسطيني اللاحق. فالمؤتمر المذكور بانعقاده على الضد من إردات مصر والسعودية وتركيا (والنشاشيبيين)، وحصوله على تأييد وحيد أوحد من اليمن المتوكلية، وضع الإسلام السياسي الفلسطيني، مرة أخرى، في معارضة المعطيات السياسية الناشئة أتمثلت في الدول الوليدة أو في الكتل الإقليمية المؤثرة. ولما كانت قضية فلسطين هي موضوع المؤتمر، رُسمت القضية هذه مبكراً كواحدة تتجاوز كل حد معطى لتستنهض «الأمة» و«جماعة المؤمنين»، ولاحقاً، أي بعد التبديد السكاني الذي أحدثته النكبة، «الجماهير». وباقتران الراديكالية العدمية إياها بقيادة دينية سياسية تجد امتدادها في السيد شوكت

علي، الهندي، تكرست نزعة للتخطي لا تعبأ إطلاقاً بما يرسمه عالم ما بعد الحرب الأولى وقيام «عصبة الأمم».

ومن ناحية أخرى تعززت زعامة الحسيني على ممتلكات الوقف الإسلامي أراضي وتبرعات، وفي المقابل بقي الفلاحون أميين إن لم يكن جائعين، ومن ثم مبعدين تماماً عن أي إسهام في الحياة السياسية المقتصرة على المدن. فإذا أضفنا إلى أهل الريف، وهم ما يقرب ثلاثة أرباع السكان، نساء المدن، وهن أقل من خمسهم، بتنا أمام عطالة اجتماعية تشمل ما ينوف عن أربعة أخماس المجتمع الفلسطيني. ولا يستكمل اللوحة هذه إلاّ وجود هذه البنية المهترئة في مواجهة بنية حديثة وغربية وظّفت دينها بنجاح فيما دمجت القتال والمقاتلين في الإنتاج والسياسة والتعليم، ودرّبت شبيبتها من خلال مشاركة البريطانيين في الجهد العسكري للحرب الثانية، لتخرج من هذا كله بمُجمّع عضوي متماسك.

لكن لا بأس هنا بنظرة من زاوية أخرى على المجتمع الفلسطيني حيث عمل التنزيه الديني الصاخب قشرةً تغلّف فقدان معطيات حديثة عدة. فالبدو كانوا يثقلون على صدر الهضاب الداخلية، ومن توسعهم إلى الأرياف المجاورة وتوغلهم فيها، استولوا على مشيخات القرى وعلى فلاحين سلبيين ومستكفين درج بعضهم على تسمية أهل المدن «مصريين»، تبعيداً لهم عنهم وتوكيداً على أصولهم المصرية منذ حملة إبراهيم باشا. وفي ظل التكوين العصبي هذا استؤنفت علاقات ترقى إلى مواجهات القيسيين واليمانيين في العهد الأموي، فكانت مواجهة التمدد المصري لجيش محمد علي سبباً لإطلاق شرارة النزاع الأهلي في جبلي نابلس والخليل، واصطبغ النزاع المذكور بالطائفية تبعاً لمسيحية

القرويين المعنيين وقيسيتهم. وفي المقابل كانت فلسطين المدينية والساحلية محاصرة وضيقة، لا توفر البقعة المطلوبة لتوسع المدن التي بقيت بالغة الضآلة، ولا تطلق الزخم الإنتاجي والسكاني الذي يوسعها. أما العلاقات الرأسمالية التي استنكف عنها الأشراف التقليديون وأعيان الأحياء والحارات، فانحصرت في أيدي التجار الأجانب أو بعض أبناء الأقليات ممن نشطوا في ظل رعاية القنصليات.

هكذا أمكن تقديم الأرض، وقد أفرِغت من العلاقات والمعاني، كأنها أرض بحتة، أو «صحراء» يبيع بعضها مالكو الأرض من خارجها، غير معنيين بإنتاجها أو بمنتجيها البشر. وبذاتها لا تغري الصحراء أحداً بتأييدها، خصوصاً متى كان هذا الأحد غربياً منتدباً، وريث التنميط الكولونيالي الذي لم يكن ذوى عن الصحارى والجِمال. فاجتمعت لليهود، إذاً، أوروبية النشأة وضحوية التجربة الناجمة عن الاضطهادات الأوروبية، فانضافت كلها إلى احتضانهم الأدوات المنظمة والمؤسساتية والحديثة، التي تتدخل لإحياء البكم والموات في الطبيعة. فنحن، هنا، لم نكن حيال الألزاس واللورين اللتين تنافست عليهما أمة متكونة وأخرى تتكون، بل حيال أرض يمر عليها الزمن الميت واضعاً إياها على قارعة طرق التداول الدولي.

أبعد من هذا، ففي ظل ضمور الوطنية الفلسطينية التي ربما كان في وسعها، لو وجدت، أن توفر حلاً مقبولاً لليهود المقيمين وتوقف تدفق الهجرة، بدا الصهاينة كأنهم يحتكرون شعار «الاستقلال الوطني» وقضيته، هما الغائبان عن وعي عرب فلسطين. فقد غدا الحدث الأساسي في القراءة العالمية لأحداث المنطقة استقلال ما

سوف يُعرف بإسرائيل، لا مأساة العرب التي تركزت حولها القراءة العربية، وانحصر قراؤها بهم.

لقد وجدت المنطقة نفسها حيال سَردين لا صلة لواحدهما بالآخر: سرد «شرقي» يترجح بين العشيرة والدين، يلعب البطولة فيه بعض ملاكي الأرض وزعماء العشائر والمشايخ، وآخر وطني «غربي» المنشأ، تعلم القومية على أوروبيي القرن التاسع عشر وعبّر عنه شبان ديناميكيون وعلمانيون من الطبقة الوسطى. وقد بلغ التفاوت حدّاً أمكن معه لأحد الصهاينة، روبرت مزراحي، أن «يمثّل» الوطنيات العربية الضعيفة ويدغمها في المهمة الصهيونية أو يستنتجها منها، فيكتب في وقت لاحق (بحسب ما نقله مكسيم رودنسون): «عبر انسحاب القوات البريطانية من فلسطين، وإعلان استقلال الدولة اليهودية، تمّ الإعلان عن حركة تحرر أصيلة ما لبثت أن صارت جزءاً من تاريخها بقدر ما صارت جزءاً من تاريخ حركة التحرر للعرب المتوسطيين. فلو بقي الإنكليز في فلسطين لما كانوا غادروا مصر أبداً، ولو غزا غلوب باشا الإسرائيليين في ١٩٤٨، لما كان قد أخرج من الأردن».

وكانت الحجج الصهيونية التي جددت «عبء الرجل الأبيض» بتقدمية معادية للاستعمار، ملتوية بالتأكيد. وعلى التوائها نمت التواءات برهن «المؤرخون الجدد» كم كانت كاذبة في ما يتصل بخروج الفلسطينيين من بلادهم في ١٩٤٨. لكن الالتواءات هذه أمكنها أن تمرّ في ظلمة الوضعين الفلسطيني والمشرقي. فهذا الإدراك الغامض لوطنية تداخلت فيها الفلسطينية بالسورية والعروبية بالإسلام، كما انبثّت العائلة والعشيرة والحمولات فيها جميعاً، أضافت صعوبة أخرى إلى صعوبات إنتاج كتاب مدرسي يعرّف

بفلسطين وتاريخها، ما خلا النصوص القليلة والموجزة والسريعة الإعداد التي وضعها الانتداب للاستخدام المدرسي. وهنا أيضاً ظهر تعثّر واضح إذ بعد حلول الانتداب مباشرة، كانت استُبدلت المناهج التعليمية التركية بأخرى مصرية!

على أن التنظيم الاجتماعي لم يكن أحسن حالاً، إذ البلاد لم تعرف مؤسسات سياسية أو إدارية ولا شهدت عمليات انتخابية. أما ما كان قائماً من حياة مؤسسية وسياسية فكان محتوى تماماً من البريطانيين: فأمين الحسيني نفسه عُيّن رئيساً للمجلس الإسلامي الأعلى بموافقة السلطة البريطانية، وكان بصفته هذه يتقاضى نصف راتبه من خزانتها. والشيء نفسه يصح في منافسه رئيس بلدية القدس راغب النشاشيبي.

وإلى ذلك سها عرب المشرق تماماً عن معنى الحرب الأولى ونتائجها، أي عن انهيار الأمبراطوريات وصعود الدولة ـ الأمة كواقعة كبرى. هكذا حضروا «مؤتمر الصلح» في باريس حاملين مشروعاً بريطانياً يريد لنفسه أن يشابه الأمبراطوريتين المتفسختين العثمانية والهبسبورغية. وقد فات هؤلاء أن الإذلال الذي تعرض له ألمانيا في فرساي إنما هو أساساً نتاج رغبتها في أن تصير أمبراطورية في زمن غير ملائم. والأسوأ أن المشارقة أرادوا، إلى ذلك، أن تتولى بريطانيا تقديم هذه الهدية الإمبراطورية لهم على طبق من ذهب.

فمن بين مناطق ما عرف لاحقاً بـ«العالم الثالث»، بدا اهتمام عرب المشرق بـ «مؤتمر الصلح» مميزاً. فأفريقيا لم تكن ولدت بعد كمعنى سياسي، أما أميركا اللاتينية فما كانت مشمولة بالحرب ولا كثيرة العناية بالتسوية التي أعقبتها.

وعلى رغم محاولة السياسيين الفلسطينيين والعرب استمالة البريطانيين ضد يهود اليشوف، بقي سهلاً على الثقافة السياسية السائدة، والمدهوشة بالعالم، تصوير الصراع على أنه ضد «الغرب» بعمومه. فما يفعله الصهاينة هو مرة مؤامرة شيوعية روسية، ومرة صناعة إنكليزية. وقد انتعشت، تالياً، نظرة كهذه في ظل التحالفات التي ظهرت عشية الحرب الثانية و«الجبهات الشعبية»، فتأكد أن الصهيونية والبلشفية والكولونيالية قُدّت جميعاً من الحجر اليهودي نفسه، ولم تشذ عن هذه «الغربية» إلاّ النازية الألمانية.

لكن لما جرت المقاومة الثقافية والسياسية للهجرة والسياسات البريطانية بالقصائد العصماء والمهرجانات الخطابية للوجهاء وأبنائهم المتعلمين، احتل الشعر موقعاً مركزياً في اللغة السياسية الفلسطينية عهدذاك. وبقدر ما كانت القصائد تعكس التوتر والهيجان، كانت، بحكم تعريفها، تؤجج حرارتهما وغليانهما. وهذا كله مع العلم أن معظم الخطباء انتموا إلى أسر عديمة الصلة بالأرياف والعيش فيها، أتملكت أراضي هنا أم لم تتملك. إلاّ أن ما يفوق ذاك أهمية أن «النخبة» (وكما يؤكد بني موريس بين آخرين) كانت أول المغادرين في ١٩٤٨.

ومنذ البداية كانت هذه البلاغية الجامعة تحلق فوق معطيات أريد التكتم عليها. فعلى رغم ما هو معلن من حلف مسلم - مسيحي، طعن شاب مسلم في ١٩٣٠ صاحب جريدة «الزهور» في حيفا، المسيحي جميل البحري. وإذ قضى الأخير، تقدم بعض الشبان المسيحيين بعريضة إلى السلطات البريطانية يطلبون فيها التمسك بالانتداب البريطاني وحماية الأقليات. والحال أن العلاقات الطائفية في فلسطين لم تكن آنذاك على ما يرام، بدليل قصيدة «الراهبة» الشهيرة لإبراهيم طوقان والتي كادت تشعل فتنة أهلية وداخلية،

فيما حافظ الدروز في هضاب الشمال على عزلة وانطواء مشوبين بحذر تاريخي واستبعاد تاريخي هو الآخر.

وقبل ١٩٤٨، كانت تجمعت هذه العيوب كلها في مواجهة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩. فطبقة الأفندية والأثرياء بمعناها العريض لم تنخرط في الثورة مؤثرة أن يقاتل الفلاحون عنها. لكن الأخطر أن الثورة إياها تواكبت مع حرب أهلية بين الحسينيين والنشاشيبيين استنزفت مجتمع عرب فلسطين وأسلمته جثّة هامدة. ففي مقابل الاغتيالات المحلية والابتزاز بالوطنية مما اشتهر به الحسينيون، انطوى النشاشيبيون وسائر المتخوفين من زعامة المفتي في فرق مسلحة دعوها «فرق السلام» عملت، بمؤازرة الانتداب، على سحق الثورة. ولم تقتصر الاغتيالات على فلسطين فامتدت إلى العراق مع انتقال الحاج أمين إليه، حيث اغتيل في ١٩٤١ فخري النشاشيبي قبيل هرب الحسيني والكيلاني من بغداد شمالاً.

والراهن أن قتلى المواجهات الأهلية من العرب خلال ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ بلغوا قرابة نصف عدد قتلاهم الإجمالي آنذاك. هكذا تُرك للصراع على الأرض في غيبة الوطن أن يستحضر سمةً طويلاً ما لازمت تاريخنا الذي صدّ كل تفكير في الشرعية، ألا وهي جعل العنف الأعمى لساناً للسياسة، وفي الاتجاهات كلها. ففي رغبة أسلافنا الدفاع عن دولتهم ضد هجوم أجنبي لم يجدوا في عهدتهم، بحسب فاتيكيوتس، إلاّ القليل جداً في ما يتعلق بالمقاومة ما خلا «الجهاد». وبالتالي فإن مفهوماً للدولة كشيء يتميز عن الولاء للجماعة الدينية كان دائماً مما يصعب تطويره.

وعلى هذا النحو سارت السياسة والثقافة وصولاً إلى ١٩٤٨، حيث

بدا أن الفلسطينيين والعرب لا يملكون القوة والتنظيم والخطة، لكنهم أيضاً يملكون من المجاهدين والجنود ما يقل عن عدد مقاتلي اليشوف. وأبعد من ذلك وأخطر أنهم لم يملكوا الانتساب إلى أي أفق من آفاق الحداثة السياسية على تضارب معانيها. فكما أن «الوطنية» لم تنهض في ربوعهم، ولا «الديموقراطية» أو «الاشتراكية» بالتالي، فإنهم، وعلى رغم المبالغة في تأويل تعاطف الحسيني والكيلاني مع النازية وتحالفهما مع ألمانيا، لم يندرجوا في الخانة الفاشية إيديولوجياً وتنظيمياً. فهذه الأخيرة تستدعي بدورها درجة من الحداثة لم يعرف مثلها أسلافنا المتعاطفون.

هكذا لم يعد في يد الأسلاف هؤلاء إلاّ «الحق» الذي غدا بالتدريج أقرب إلى معطى طبيعي أول، بينما العالم يزداد اصطناعية وتدخلاً إرادياً. وتعزيزاً لهذا الحق المؤكد قامت صكوك الملكية المتوارثة حجةً، من دون كبير انتباه إلى أن زمن الدولة قابلٌ أن يجبّ الأزمنة التي سبقته. فإذا عاش، مثلاً، بلد ككوريا أربعة آلاف سنة رقعةً جغرافية موحدة، فإن خمسين عاماً من التقسيم تبدو أقوى أثراً وأشد انبثاثاً في حياة الكوريين اليوم.

والاحتجاب عن زمن الدولة أفضى إلى احتجاب عن السياسة والديبلوماسية بصفتهما استطالةً لعملها. فالقادة الصهاينة من هرتزل إلى وايزمن وبن غوريون، ربطوا أنفسهم بمجارٍ عميقة في السياسة الدولية، وفي غضون ذلك كانت الزعامات الغربية الصاعدة والمعبّرة عن جديد ما هي الأشد تأييداً لقضية اليهود في نيل وطن ودولة.

فتعاطف ترومان معهم لم ينفصل عما مثّله هو نفسه من علائم تجديد سياسي وديموقراطي: فهو، وقبل أن يختاره روزفلت نائباً له،

عُرف بحملته ضد قتل السود من دون محاكمة، وضد ضريبة الرأس، ومن أجل بعض الحقوق المدنية. ثم خاض معركته ضد «المؤسسة» والعقود الدفاعية الكثيرة التي تمّ إبرامها آنذاك، ما استوجب مطالبته بتشكيل لجنة خاصة للتحقيق في الفساد الذي شابها. والحق أن نشأة ما بات يُعرف بـ «لجنة ترومان» هو ما نقله إلى مصاف الساسة على نطاق وطني، فأتبع ذلك بموقف مميز آخر على النطاق هذا: كان أحد القلّة القليلة التي تحدثت عن المحرقة وعن النوايا الرهيبة للنازيين، منتقداً الرئيس روزفلت لأنه لم يفعل شيئاً يذكر لمساعدة الضحايا. أما لاحقاً، وبانتقال الرئاسة إليه، فإن تأييده نشأة إسرائيل جاء في سياق صراعي مع نظرية «المصالح الأميركية في الشرق الأوسط» التي عبّر عنها وزير الخارجية جورج مارشال. وفي هذا المعنى بدا موقف الأخير «نفعياً» و«أنانياً» لا تهضمه أخلاقية بروتستانتية في لحظة الإقبال المتفائل والساذج على «عالم شجاع جديد» بعد الحرب الثانية.

والشيء نفسه، على تفاوت، يصح في تشرشل الذي لمع نجمه أساساً بصفته المحذّر الرئيسي من سياسة تشمبرلين في «الممالأة». وحافظ تشرشل، لأسبابه البريطانية طبعاً، على موقف هو الأكثر راديكالية حيال النازية، موقف أضحى بنشوب الحرب أشبه بالنبوءة وموضع الإجماع. لكن رئيس الحكومة البريطانية حافظ أيضاً على موقف مماثل حيال المحرقة منذ بدأت ترشح أخبارها أواسط ١٩٤١، ومن ثم حيال تسهيل الانتقال اليهودي إلى فلسطين. هكذا بدا تشرشل، من دون أن يكون كذلك فعلاً، قابعاً في صدارة النزعة الضميرية التي تلت الحرب. فهو الرجل الذي تجسّدت فيه أكثر من غيره مقاومة النازية بكل المحمول الأخلاقي والقيمي لمثل هذا التوصيف.

فإذا شاركه ديغول مثل هذه السمعة، إلاّ أن صورته ارتبطت بالهزيمة واللجوء لا بالتصدي والتحمّل والانتصار، وهي المواد الصانعة لصورة تشرشل وظافرية الحرب وما تلاها. فحينما فشل الأخير في الانتخابات العامة لـ ١٩٤٥، لم يبد حزب العمال أفضل حالاً، إذ فاز ببرنامج انتخابي كان أحد بنوده إجراء تعديلات في أماكن إقامة الفلسطينيين ممن تساوت صورتهم مع «الاقطاع الشرقي» وكل ما هو قبل الدولة. ومرة أخرى وجد الفلسطينيون أنفسهم في مرآة نظرة غريبة ضمّت شيئاً من الاشتراكية إلى شيء من الداروينية الاجتماعية. فهؤلاء جميعاً لم يفهموا العبارة الصهيونية لإسرائيل زنغويل «شعب بلا أرض لأرض بلا شعب» بالمعنى البسيط الذي يجعلها خرافية بحتة. وهم، على رغم قلة اكتراث الوعي الكولونيالي بالسكان المحليين، كانوا يعرفون أن ثمة شعباً فلسطينياً يقيم على تلك الأرض، إلاّ أنهم يعرفون أيضاً أن المجموعة البشرية تلك لم تبن لنفسها مواصفات الشعب الوطني. هكذا اختلفت مناهج الرؤية والنظر. فقبل ذلك، مثلاً، كان بدا امتناع عبد الحميد عن مقايضة هرتزل الأرض بالمال علامة من علامات السياق السلطاني المتخلف برمته، بعد أن كان التنازل الاضطراري لـ «أرض» جبل لبنان ذات العلاقات المبكرة في الاقتصاد الرأسمالي والسياسة والتعليم، ومن ثم القبول بـ «المتصرفية»، دليلاً على «تحضر» السلطنة وأخذها بمبدأ أن الأرض قابلة للتسليع والتجير والاستخدام المصنوع.

وبالعودة إلى السياسات الدولية، فإن ما هو أهم من شخصي ترومان وتشرشل وغيرهما، تمثل في واشنطن وموسكو على ما بينهما من تناقضات، على تأييد تقسيم فلسطين في ١٩٤٧. فالالتقاء هذا، عشية ابتداء الحرب الباردة، دلّ إلى لحظة إجماع كان يستحيل

نظرياً على العرب البقاء خارجه، فكيف بالوقوف في وجهه. وهذه المعاني جميعاً وسّعت المسافة لا بينهم وبين العالم فحسب، بل أيضاً بينهم وبين السياسة. والراهن أن ١٩٤٨ (التي خاضتها الجيوش العربية في ظل شطر شعري معبّر للحمداني جعلته شعاراً: «لنا الصدر دون العالمين أو القبر») كانت هي ذاتها شاهداً صريحاً على ذلك: فالبلدان العربية، نظراً لضعفها المؤسسي وحداثة عهدها بالاستقلال، اعتمدت لاستمرار سلطتها، بل لاستمرار الحياة السياسية عموماً، على الدعم والوصاية الأجنبيين، وأحياناً على الحضور الأجنبي المباشر. وغني عن القول إن البلدان هذه ما كان يمكنها أن تفعل شيئاً آخر إذّاك، ولكن أيضاً ما كان يمكنها تعريفاً أن تصطدم ببلدان الغرب، هي التي تأتي بسلاحها وعتادها منها، فيما يتولى غربيون قيادة بعض جيوشها الحديثة التأسيس على ما كان حال الجيش الأردني.

وبدا من الصعب، إلى ذلك، التغافل عن جملة أفكار ومصالح وقيم عملت كلها لمصلحة إقامة الدولة اليهودية. فتحت تأثيرات شتى استحال الفصل بين مساعدة اليهود حيال ما عانوه على يد النازية، وبين تسهيل هجرتهم إلى الملجأ منها، أي فلسطين.

وكانت تؤزّم هذه الصعوبة سياسة الحد من الهجرة في بلدان الغرب، فتعمّق الشعور بالذنب الذي يُصار إلى تصريفه في فلسطين - أرض المشاع السياسي. أما إنشاء بلد «غربي» في الشق المسلم من المتوسط يكون «أرضاً للميعاد»، فيدغدغ عواطف بروتستانتية بقدر ما يخاطب ميولاً علمانية واشتراكية عديمة التسامح مع القيادات العشائرية والدينية العربية، فيما هي ترى شبيبة الطبقة الوسطى، العلمانية والاشتراكية تقود اليشوف في فلسطين. لقد التقت حول إسرائيل ميول نادراً ما تلتقي. ففي هذا الاتجاه عملت مشاعر

الذنب، كما عملت الرغبة في تعميم النموذج الغربي على أرض يمكن بقليل من الداروينية الاجتماعية اعتبارها خالية إلاّ من الخام البشري (الذي كان، بالمناسبة، ولا يزال، مطلب شطر كبير من الفكر السياسي العربي الحديث: من ميشيل عفلق رافع لواء «الفطرة» الذي أرادنا أن ننسى بعض ما نعرفه لا أن نتعلم جديداً، إلى الحركات الأصولية في تمجيدها «الأهل» على الضد من الدولة «البرانية». أي أنها برامج لتحويل ١٩٤٨ إلى حدث يومي في حياتنا، بحيث يصبح «كل يوم عاشوراء» حقاً).

وأخيراً فإن أفكار الهجرات السكانية والاستيطان لا تحتل في الوعي الغربي الرقعات السود التي تحتلها في وعي العرب. فما بين أستراليا ونيوزيلندا في الأقصى الآسيوي، والثلث الجنوبي من القارة السوداء، تشكلت بلدان وحالات اجتماعية كاملة على ضوء الهجرات المماثلة. أما إيرلندا، في المتن الأوروبي، فشطرها الشمالي في شكله الحالي إنما هو نتاج هجرة البروتستانت الإنكليز، البادئة أواسط القرن السابع عشر، إلى أرض كاثوليكية مغلقة. وكما حصل هناك «اغتصاب للأرض»، نجمت الولايات المتحدة بأمها وأبيها عن عملية «اغتصاب» للأرض. وربما قدمت المكسيك، فضلاً عن شراء الأميركان لآلاسكا، أهم الأمثلة على أن الأرض بذاتها لا تكتمل إلاّ بالمعنى الذي يُعطى لها، وأنها غير منزّهة عن التجارة، أي أهم الأمثلة المناقضة، سلفاً ومسبقاً، لمثل عبد الحميد وهرتزل. ففي ١٨٤٥ احتل الشمال ولاية تكساس التي كانت مكسيكية، ثم أضاف إليها ما بين شراء واقتطاع من أراضي كاليفورنيا ونيو مكسيكو ما يزيد على مساحة مصر والعراق مجتمعين ويفوق مساحة ما تبقى من المكسيك. لكن العلاقات الاقتصادية والسياسية للبلدين تجاوزت أشكال الأرض المحتلة والمشتراة.

غير أن عِبر البلدان والأزمنة نادراً ما قدّمت عزاء للسكان الأصليين لحظة مواجهتهم المأساة، وتعرّضهم للاعتداء في عالمهم ومألوفهم. وزاد في المرارة أن إسرائيل لم تكبر حتى تُكتشف حسناتها فتُعشق. لقد عُشقت منذ ولادتها، فكان حبها حب أم لطفل لا حب حبيب لحبيبة. وفي المقابل، وللأسباب المذكورة، بدا العرب عاجزين عن اكتساب تعاطف معهم أو تفهّم لهم، فأضاف عدم الاعتراف بمأساتهم نكبة إلى النكبة.

بيد أن ظلامات الماضي التي نزلت بشعوب كثيرة، ووجدت في بعض الحالات عوناً لها في أوضاع تلك الشعوب، لا تجيز سحب الظلامات على المستقبل واعتبار ذلك من طبيعة الأشياء! فالحالة الغجرية، مثلاً، كأقصى حالات امتناع الدولة، تجيز تفسير بعض الآلام التي نزلت بأصحابها، إلاّ أنها تغدو قسوة محضة حين تجيز الآلام، ودوامها، وكم يكون أصحاب القضية مشاركين في الظلامات، وفي استمرارها، حين يتلكأون عن وعي هذا المعطى الجوهري والحارق: الدولة.

الفصل السادس

في الحمولة الرمزية للصراع مع إسرائيل(*)

يصعب الوقوع على نزاع في الكون كله كالذي يعصف، منذ عقود، بالشرق الأوسط. وهذا ليس من قبيل البارانويا و«مؤامراتها» في ما خص علاقتنا بمنطقتـ«نا». وليس الأمر، بالتالي، تعظيماً للنفس أو تمحوراً حولها. ففي النزاعات جميعاً يظن كل طرف أنه مُحقّ، وهذا ظن طبيعي، أقلّه لإسباغ معنى إيجابي على قضيته. وهو، بدوره، ما يغذّي قتاله ويشحذ الإرادة التي تمدّه بطاقة الاستمرار. لكنٍ من خصوصياتنا، هنا، منظوراً إلى نزاعنا منذ ما قبل ١٩٤٨، إن كلاً من الطرفين على حق بمعنى ما، وأن كلاً منهما يبدي ما وسعه لإنكار حق الآخر.

صحيح أن الخلافات الكبرى مطبوخة كلها بسمّ النفي للخصم

(*) اقتصرت كتابة هذا الفصل على حازم صاغيّة وحده.

وحقه. ومع نموها يتعاظم ميل كل من الطرفين إلى الإحساس بأنه وحده الضحية، والضحية الحصري. والصراع الذي نحن في صدده سباق متواصل لإحراز هذه الكأس واحتكار اللقب من دون شريك. إلاّ أن الصراع إياه ينمّيه عدد من مفارقات التاريخ الاستثنائية فعلاً. فالفلسطينيون الفقراء الخاضعون للاحتلال، والإسرائيليون الأغنياء الكولونياليون، تشبه حربهم في وجهها هذا حرب الجزائريين والفرنسيين، خصوصاً حين يؤخذ في الاعتبار طابعها الاستيطاني.

مع ذلك فالتبسيط الطبقي لا يكفي هنا أيضاً. فهم، لجهة التحامهم الجغرافي، أقرب بكثير إلى فرنسا وألمانيا في سنوات عدائهما منهم إلى فرنسا والجزائر. أو أنهم مثل بروتستانت إيرلندا وكاثوليكها الذين، رغم تفاوت أوضاعهم الاجتماعية الذي يقل كثيراً عن مثيله الإسرائيلي ـ الفلسطيني، يبقى تواصلهم الجغرافي سمة أبرز. وهذا إذا ما جعل تفكيك الاحتلال والجلاء من غير تسوية صعباً جداً، فهو أيضاً جعل الإصرار على التخلص من الاحتلال حاراً وحميماً لأن الوطأة القريبة أثقل، بطبيعة الحال، من البعيدة.

إذاً نحن حيال مجابهة بين سكان بالغي التشابُك، بالغي التفاوت. وهذا يؤجّج الخلاف بضراوة تشبه ضراوة الحروب الأهلية ذات البُعد الطبقي، مقصّراً المسافة بينه وبين ترجمته اشتباكاً متمادياً على الأرض.

ثم إن صراعنا، وهو طبعاً على الواقع وفيه، ينطوي على حمولة رمزية قلما انطوى عليها صراع. فهو، فضلاً عن التقادم الزمني، يتناول التعامل مع الماضي كما الحاضر، ومع المقدّس معطوفاً على الدنيوي. وبشيء من مبالغة كاريكاتورية بهدف التدليل على جذرية

الصراع وشموله، يكاد أحد طرفيه ينفي زرقة السماء إذا ما قال بها الثاني.

إنه سوء فهم شامل تنطبق عليه المواصفات العضوية والإطلاقية التي تُنسب إلى الأنظمة التوتاليتارية فيرقى، بهذا، إلى انسداد مُحكم. لذلك يبدو الطرفان أقرب إلى جيشين مدججين بالسلاح، مختلفين على كل شيء متفقين على مواصلة القتال. ففي مقابل مايكل كولينز، الزعيم الذي قضى بسبب السلام في النزاع الإيرلندي المديد، فقد الأردنيون الملك عبد الله، والمصريون الرئيس أنور السادات، والإسرائيليون رئيس الحكومة إسحق رابين. وهؤلاء كانوا ضحايا رغبتهم في تذليل حرب التهمت الآلاف وقوّضت منطقة بكاملها، تماماً كما قدّمت إسهامها الكبير في إرجاع العرب إلى ما قبل «نهضتهم» الحديثة، جاعلةً النزعة العسكرية الإسرائيلية تقضم المزاعم الريادية المحمولة من أوروبا القرن التاسع عشر.

هكذا يصح القول إن ماضي الصراع والوضع الذي يستقر عليه الآن حجتان قويتان ضد التطورية، بل مطالعتان بليغتان في هجاء التفاؤل.

وإحدى المشاكل إنما تبدأ بمفهوم الحقّين نفسه. فالحالات النضالية والتعبوية، والتسمّر عند أفكار دوغمائية تزدهر إبان الصراعات، تنفي كلها مجرد احتمال حقين في وقت واحد ومكان واحد. فمن كان على حق، استطراداً، جاز له إلغاء الآخر إن لم يكن اجتثاثه فيزيائياً، إذ الصح المطلق لا يحتمل الخطأ المطلق إلاّ في تابوت. والتصور هذا وثيق الصلة بالمانوية التي سبقت أديان التوحيد، ثم أخذتها الأخيرة فاختصرت عالمنا إلى مملكة الله وأوكار الشياطين. لكنه، أيضاً، وثيق

الصلة بالتنازع الأولي على البقاء الذي ينكص الجميع إليه حين يغدو الخيار: إما أن تكون القاتل أو القتيل. فكيف حين يكون موضوع التنازع صريحاً وعديم التمويه كأنْ يُختَلف على الأرض نفسها لا على سلطتها فحسب، وهي من أشد أراضي الكون حبَلاً بالمعاني المقدسة والرموز؟

لهذا يصعب على اليهودي المتوسط، لا سيما متى كان إسرائيلياً، أن يُقرّ بأن الفلسطيني خسر، في ١٩٤٨، أرضاً هي ملكه، من دون أن يكون ارتكب ذنباً يبرر خسارتها، ثم احتُلّ ما تبقى من أرضه تلك في ١٩٦٧. ذاك أن إقراراً كهذا قد يؤول به إلى فقد كل شيء دفعة واحدة: الأرض والقضية والماضي والمستقبل، وبكلمة أخرى: علّة الوجود الجمعي. وقد انتظر الفلسطينيون طويلاً ظهور «التأريخ الجديد» في إسرائيل، القائل إن الذين نزحوا عن أرضهم إبان «النكبة» إنما فعلوا بسبب الخوف والعمليات الحربية التي استهدفتهم، لا لبيعهم الأرض أو نتيجة رغبة بوهيمية ما في سلوك حياة التشرد! ولا زال الفلسطينيون ينتظرون تصفية نظريات «تخضير الصحراء» و«الشعب البلا أرض للأرض البلا شعب» مما يزوّج التضخيم الوظيفي إلى العلموية الاستعمارية.

ويصعب على العربي المتوسط، لا سيما متى كان فلسطينياً، أن يُقرّ بأن كثيرين من يهود أوروبا لم يجدوا في الثلاثينات والأربعينات أرضاً يأوون إليها إلاّ فلسطين الانتدابية. وكان أي خيار آخر يفضي بهم إلى الموت المحقق. وحتى اليوم لا يزال الإدراك العربي لتاريخ المحرقة وحجمها وطبيعتها يقتصر على أضيق النخب، فيما لا تزال أكثريات كبرى تبحث عن ديفيد إيرفينغ هنا وروجيه غارودي هناك للاطمئنان إلى أن الرواية اليهودية عن تلك الدراما الأوروبية كاذبة،

أو في أسوأ أحوالنا، مبالغ فيها. وعندما يقتنع العربي المتوسط، بشق النفس، بالرواية هذه تواجهه صعوبة الاقتناع بأن أكثرية سكان إسرائيل الحاليين ولدت فيها، وأن هذه الإسرائيل وطن لها.

فحتى لو نجم الإسرائيلي عن سفاح، يتساوى ابن السفاح وابن الزواج الشرعي في الحق بالحياة.

إن قناعات كهذه تهزّ العربي المتوسط في معناه ووجوده.
لكن إذا صحّ أن الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي على الأرض أساساً، وهو ما يميّزه كلياً عن النزاع المسيحي ـ اليهودي في أوروبا، غير أنه ما لبث أن صار خلافاً على السماء كذلك. والطرق إلى السماء معبّدة دائماً بالخرافة.

فالصهيونية في توسّلها الدين و«أرض الميعاد»، دمجت فيها لحظة من الوعي الأركيولوجي التي تجوهرت أسطورياً وتفوقت على مثيلاتها الميثولوجية في الحركات القومية الأخرى. ولما ارتبطت النزعتان الوطنية الفلسطينية والقومية العربية لما بعد الحرب الثانية ارتباطاً وثيقاً بالإسلام، بدا كأن الطرفين، اليهودي والعربي، التقيا في نادي الخرافة الكالح.

ومن يراجع المحطات التاريخية للوطنية الفلسطينية، لن تفوته دينية الأبطال الأساسيين للمسيرة الطويلة: المفتي أمين الحسيني والشيخ عز الدين القسام وابن المفتي أحمد الشقيري والإسلامي النزعة ياسر عرفات ثم الشيخ أحمد ياسين.

هكذا لاحظنا في مفاوضات السلام أواخر أيام حكومة إيهود باراك،

ثم بعدها، كيف أن قضايا ملموسة كالانسحابات واللاجئين والمستوطنين احتلت، على أهميتها، رقعة من التركيز لا تزيد عما احتلته السيطرة على الأماكن المقدسة. وبدورها كانت الطاقة التعبوية للأخيرة، ولا تزال، أرفع بما لا يقاس.

لكن وجه العملة الآخر أن الطرفين أخذتهما السياسات القومية بعيداً عن كونية الدين ومناشدته الإطلاقية. فالعرب القوميون صادروا الإسلام، ما بين الخمسينات والسبعينات، سعياً وراء جيوش وصواريخ سوفياتية حديثة. أما بعد ذاك فاعتنقه الأصوليون، وهم بدورهم قوميون أشد راديكالية ورثاثة، جاعلينه تنظيماً حزبياً يتبادل التقمّص فيه ماو تسي تونغ والخلفاء الراشدون. وارتكب اليهود، إذ دمجوا الدين في القومية، نفياً للدين عدّه البعض لوناً من لاسامية ذاتية. إلاّ أنهم، وقد أقاموا الدولة القومية، ارتكبوا مذبحة أخرى بحق اللغة والثقافة اليديشيتين اللتين عرف الدين عبرهما إصلاحه ونهضته، «الهسكالاه»، وبهما انتعشت الكتابات الإبداعية لليهودية الأوروبية.

وهذا الاستحواذ القومي على الماضي والمقدّس لاستخدامهما بأعلى فعالية ممكنة في معارك الحاضر، هو رسم العضوية المدفوع للانتساب إلى نادي الخرافة. لكن الخلافات بين الطرفين لا تلبث تترى بعد هذا الاتفاق العابر على استثمار كل شيء في النزاع. ففي السيكولوجيا الجمعية للعرب والمسلمين، وهي ككل سيكولوجيا جمعية تتعدد تعابيرها في الأزمنة كما تتباين في الأفكار والطبقات والأفراد، أن الماضي كان صديقاً وفيّاً شيّدوا خلاله أمبراطوريات وصلت إلى إسبانيا مع الأمويين، وهددت النمسا مع العثمانيين. أما الحاضر الذي افتتحته الثورة الصناعية ومن بعدها عصر الأمبريالية، فسيء جداً لا يخفّ سوءه إلاّ قياساً بالمستقبل وما يحمل من تهديد

بتغيير المألوف وطرق العيش المعهودة. أليست هذه الطاقة على التخويف ما اشتُهرت به الكلمة السحرية الرائجة الآن: عولمة؟ لهذا فحين تحدث الفلسطينيون والعرب عن السلام لم يتحدثوا تقريباً إلاّ عن الماضي: عن عودة السكان وإعادة الأرض والحقوق.

فـ «العودة» كانت لبدايات التشكل الوطني الفلسطيني عمودها الفقري وروحها الدافعة في آن. وهذا ما عززه لدى الفلسطينيين «قانون العودة» الإسرائيلي التي يتيح لأي يهودي، في أوكرانيا أو في المكسيك، أن «يعود» إلى إسرائيل ويغدو مواطناً أوتوماتيكياً فيها. لكن الفلسطينيين نادراً جداً ما أشاروا إلى مستقبل قد يُبنى بالشراكة مع اليهود، وحين فعلوا فعلوا مضطرين وموجزين. فمثل ذلك تُدرجه الأدبيات العربية في خانة «التطبيع» فلا تورده إلاّ بوصفه عاراً أو فضيحة.

وامتداداً لانحياز كهذا، بدا تأجيل المستقبل مهمة ملحّة. يكفي لتبيّن ذلك أن نقارن طلاقة اللسان لدى الكلام على الدولة، بتثاقُل النطق في ما خصّ طبيعتها وأنظمتها. ومن هذا القبيل التمسك بقيادة ياسر عرفات وفاءً محافظاً للماضي الذي لا تؤتمن عليه أعداد من خريجي الجامعات وأصحاب الكفاءات المشدودة أبصارهم إلى أمام.

وفي السيكولوجيا الجمعية لليهود، وهي الأخرى أقرب إلى تيارات عامة متحولة منها إلى جوهر، أن الماضي هو الوحش. يكفي أنهم هم الذين دفعوا للوثنيين كلفة تأسيس ديانة التوحيد الأولى، حتى إذا ظهرت الديانة الثانية اتهمتهم بصلب الإله. لكن هذا كله يبقى أشبه بالمزاح والدعابة بالقياس إلى بوغرومات الماضي الأحدث عهداً، لا سيما النازية.

هكذا، حين يتحدث اليهود الإسرائيليون عن السلام لا يتحدثون إلاّ عن بناء المستقبل، فيستعيرون لغة مسيحية لا تخلو من سذاجة عن الأخوّة والتعاون، ناسين أن المشاكل العالقة في الماضي تستدعي بدورها حلاً، ومستغربين أن لا يحبهم الفلسطينيون فيما هم يحدّثونهم عن مستقبل مشترك.

وما دمنا في تعميمات السيكولوجيا الجمعية، يلوح كأن اليهود يحبون أن يُحَبوا، فيما العرب لا يجدون غضاضة في أن يُكرهوا. وهذا ما يجعل الأولين يتصرفون تصرف الفاتن الدونجوان، فإذا استُقبل استعراضه بالصدّ وأُخذ على سلوكه الابتذال، ردّ بنزق يقارب الفجور كما لو أنه استشعر إهانة الصدّ التي عاناها طويلاً. أما الأخيرون فيتصرفون تصرف النرجسي الذي لا يعنيه أن يغوي إلاّ نفسه، ولا يبحث كمصادر للذّته إلاّ عن ذاك الذي في تلك النفس. فهي وحدها مرآة حالها، تحتكر المعنى وتنطوي على أسرار تجوهرت بذاتها فانقطع الزمان عنها أو انقطعت عنه.

وهكذا فـ «المكان» حصة العربي، صاحب الإحساس الرفيع به. فهنا يكمن الرسوخ والأمن حيال تغيرات الزمان. ثم إن «المكان» حكماً للعربي، وهو في «مداه» هذا «طبيعي»، بل مستقر استقرار الطبيعة نفسها. وحتى حين يتعرض للتهديد، أو يُغزى، يصطبغ تعبيره عن الخوف باندهاشه من الاعتداء على الطبيعي. فهو لا يُغزى إلاّ بـ «نكبة» أو «نكسة» أو «أم معارك». وهذه، رغم تواتُرها، لا يخف طابعها العجائبي الحاد الذي يلوّن السياسة بالخوارق.

ويبدو اليهودي، في المقابل، ذا حسّ رفيع بـ «الزمان»، هو الطريد تاريخياً من الأمكنة. وضداً على الرسوخ العربي في الطبيعة، ينحو

إلى التوطّد في الصناعي والمصنوع فيبدو أشبه بالأفراد العصاميين، أو بالطبقات الوسطى الحديثة إذ تماهي نفسها بالمبادرة، تاركةً للعربي أن يتماهى مع مالك أرض يخسر أرضه على النحو الذي يرثها فيه.

لكنْ لأن مذاق الماضي كريه في الفم اليهودي، فهذا ما قد يفسّر شدة الولاء لتلك الحقبة التأسيسية الضيقة في ذاك الماضي: حين قامت قبل ثلاثة آلاف سنة دولة لليهود عاصمتها القدس. لهذا شابه شعراؤهم في إسبانيا، إذ كتبوا قصائد «حنين» لفلسطين، الشعراءَ الأندلسيين المسلمين ممن كتبوا شعراً مماثلاً للخليج. وهؤلاء لم يعرفوا فلسطين إلاّ بقدر ما عرف أولئك الخليج، أو بقدر ما عرف المهاجرون الإيرلنديون إلى أميركا، إيرلندا موحدة لم يولدوا فيها، ولا وُلد آباؤهم، غير أنهم لا زالوا «يحنّون» إليها.

وهذه النوستالجيا اللاعقلانية إلى فلسطين، والتي هبّت في ما بعد من روسيا حاملةً ثيودور هرتزل على التراجع عن مغامرته الأوغندية، من مصادر اللحظة الأركيولوجية التي تثبّتت عندها نسبة كبيرة من اليهود، كما لو أنها انتزعتها انتزاعاً من بين فكّي وحش الماضي. فعندما عصف التنوير والثورة العلمية بأوروبا، بدا حشر اليهود في غيتوات تتدارس التلمود وتصنّمه عائقاً آخر دون التحرر من الأركيولوجيا. وفي زمن تالٍ، ومع تفاقم النزاع في الشرق الأوسط، قرر الإسرائيليون، على ما كانت تفعل قبائل هندية قديمة، أن يتجرّعوا القليل من سمّ الماضي كي يبنوا مناعة لهم ضده. بيد أن القطرة، في فترات الأحقاد والتعصب، لا تلبث أن تؤلّف شلالاً. لكن المشكلة أن المستقبل الذي يحبّه اليهود في سيكولوجيتهم الجمعية، لا يكفي لطمأنتهم، تماماً كما أن الماضي الذي يحبه

العرب لا يكفي لحمايتهم. وكل من الطرفين يتحرك على إيقاع نصف المعادلة الذي يتعلّق بغيره.

وكثيرة جداً هي الأمثلة التي تعزز شك اليهود بالمستقبل المحبوب، وتحملهم على الظن أن الماضي الخارج من الكهف قد يصرعه في لحظة غفلة: فالحداثة التنظيمية للنازيين سكن روحَها ارتدادٌ ماضوي إلى تيوتونية خرافية. ولم يعصم افتتاح العصر الحديث بالثورة الفرنسية التي حررتهم للمرة الأولى في التاريخ، الرجعيين الدينيين والعسكريين من تأليف مسألة درايفوس، بعد قرن وعقد على الثورة. ولئن زعم بلاشفة روسيا، بعد ذاك، أنهم ممثلو المستقبل، وتمثّل اليهود في قيادتهم بنسبة تفوق نسبتهم السكانية بكثير، فإنهم ما لبثوا أن ارتدّوا، مع ستالين، إلى قيصرية مُحدثَة لم تبرأ من اللاسامية. حتى الحلفاء في الحرب العالمية الثانية ممن قضوا على أبشع أشكال الماضي مُجسّداً بالنازية، حاولوا التستّر على المحرقة وتأجيل إعلانها، لأسباب أحدُها الأكثر نبضاً حساسيةٌ بروتستانتية متعصبة وعتيقة. بل حتى الولايات المتحدة، نجمة المستقبل أقلّه بحسب التأويلات التقنية، لم تكن نزيهة. فهي غضّت النظر عن النازيين في ألمانيا الغربية حين أمكن استخدامهم ضد السوفيات في الحرب الباردة.

هذا كله يعني أن طمأنة اليهود المهجوسين بالماضي المعذّب، ليست مهمة بسيطة. والحال أن هرتزل كان بكّر في إرسال رسالة بهذا المعنى: فنحن، اليهود، لا يطمئننا إلاّ نحن. ومثلما يفعل غيرنا حين يستنجد بالخرافة سوف نفعل، لا بل سوف نحفر لنا طريقاً يمر تحت الأرض إلى الأركيولوجيا، فلا ننام على حرير حب المستقبل.

هذا في أوروبا. فعندما انتقلت المأساة إلى الشرق الأوسط، غدا

العرب والفلسطينيون المطالَبين بتوفير الاطمئنان. والأخيرون ممن يسيطر عليهم خُواف الغد يستبدّ بهم ضعف مديد يحملهم، رغم التبجّح الخطابي، على بحث دائم عمّن يطمئنهم! هكذا راح الماضي يتبدّى، عند كل منعطف، مجرد لغم أرضي ورثوه ورُبط طياً بأقدامهم.

لكن العرب والمسلمين وإن أعلنوها «لا» صريحة في وجه المستقبل، فعلوا ما فعله يهود إسرائيل مقلوباً، فتجرّعوا القليل من سمّ المستقبل على شكل آلات وأسلحة، ثم أجهزة كومبيوتر، وتلفزيونات، كي يطوّروا مناعتهم الأصلية.

وكان ما يضاعف التعقيد اختلاط مفهومي الأكثرية والأقلية: فإذا صح أن الأولى هي المسؤولة، مبدئياً، عن طمأنة الثانية، وهو ما يجعل العرب والمسلمين مدعوّين إلى طمأنة يهود إسرائيل، فالمعادلة تنقلب حين نفكّر بالفلسطينيين وهم الأقلية تجاه يهود إسرائيل، فضلاً عن كونهم الأضعف بإطلاق. فكيف تُقلب هذه المعادلة المتحالفة مع التاريخ تحالفها مع الواقع؟

فاليهود الذين وفدوا إلى فلسطين أقليات في بلدانهم الأصلية، صاروا فيها بلداً أقلياً في محيط عربي وإسلامي. لهذا لا يزال يبدو مستغرباً لكثيرين منهم أنهم صاروا «دولة» بالمعنى الأكثري والسلطوي الذي في كلمة «دولة». لكن هذا الحس الأقلي، وقد غدا سلطة ومصالح وتفوّقاً اقتصادياً وعسكرياً، عزز نفسه بالخوف من التكاثر السكاني العربي. هكذا تعاظمت أقليّتُه التي يتنازعها واقع المنطقة والاستعداد العنصري لدى النُخب كما الرعاع، وهما طرفان لا يلتحمان إلاّ بصمغ القومية الديماغوجية.

أما الفلسطينيون الأكثريون فورثوا اللغة التي وصف بها العرب أنفسهم بالأرقام المليونية، ولم يكتموا الاعتداد بالعدد والإنجاب، كأنهم قالوا بلسان شاعرهم «وأولادي ثمانية وتاسعهم سيولد بعد هذا الصيف». وبهذا الامتداد وتلك اللغة حرّكوا بحيرة الدم الفاسد الذي لم تكفّ الثقافة السياسية للمنطقة عن فرزه. فقد اقترنت اليقظة القومية لشعوب المشرق بفكرة مضمرة ومستبدة تقول إن الأقوام السابقة على قدوم العرب انقرضت أو ذابت. فالأشوريون والكلدان والسريان والفينيقيون، كفّوا عن الوجود السياسي، وبعضهم عن الوجود الفيزيائي أيضاً. ومن هذه الشعوب، استطاع اليهود وحدهم البقاء على قيد الحياة. لكنهم، فوق هذا، أقاموا كياناً سياسياً لم يكن غير عربي فحسب، بل قام بالضد من العرب وعلى حسابهم.

أما الحاضر فبطن خصيب لتأصيل الأقلي في الأقلية: ذاك أنه لا توجد أقلية واحدة، ما بين أكراد العراق وأمازيغ الجزائر والمغرب، مروراً بمسيحيي لبنان وشيعة الخليج وأقباط مصر وجنوبيي السودان، إلاّ تشعر أنها مغبونة على اختلاف الدرجة. والأمر نفسه يصح في الأكثريات العددية التي هي أقليات في حساب السلطة والجبروت، وهذه حال شيعة العراق أو سنّة سورية. فكيف يسلّم يهود إسرائيل أعناقهم إذاً؟

على أن اليهودي الأكثري والحاكم قياساً بالفلسطينيين شيء آخر. فالإسرائيليون حتى حين يسالمون، هنا، يؤنّبون «هذا» الكائن الأنثروبولوجي المجاور لهم كي لا يسيء فهم حركتهم «السخيّة». وتعويلهم هذا على القوة، وإن دلّ الإفراط فيها إلى ضعف الثقة بها، أوالية تعمل بذاتها فلا يسع أصحابها كبحها حتى لو شاؤوا. أو أن

سياسة القوة في الدولة العبرية، مثل أداء فرقة «بوب» لا تملك كماليات إعلان تعبها أمام الجمهور، بل تبقى مطالَبة بالتصعيد أغنية إثر أغنية.

فتوازن القوى دواء الخوف، وهو يعمل بطريقة بسيطة وآلية: نحن أقوى إذاً نحن نُملي السلام، ونُمليه بما يعكس الفارق في القوة. والسلام المؤسس على توازن القوى المحض سلام مِنّة من القوي، وهو ما عكسته تلك العبارة التي ترددت كثيراً في الأشهر الأخيرة: «أعطيناهم أفضل العروض فرفضوا...» في إشارة إلى كامب ديفيد وطابا. بل ليس من الصدف أن عدداً من جنرالات الدولة العبرية المتقاعدين يتحولون دعاة سلام كما لو أنهم، بوعي منهم أو من دون وعي، يلخّصون بسِيَرهم الشخصية نوع السلام المرغوب: في الطور الأول، الشبابي، يتم إلحاق الهزيمة العسكرية بالخصم وتثبيت توازن القوي المختلّ هذا. وفي الطور الثاني، طور التقاعد وانصراف الطاقة في وجهة معنوية، يُقام سلام يستجيب ذاك الشعور بالذنب الذي لا يملكه إلاّ متمدّنون طامحون بدخول التاريخ تسبقهم روائحهم العطرة.

وفي سيناريو كهذا يتبدّى العربي، في الطور الأول، وحشاً ينبغي تقليم أظافره وشهوةً تنبغي السيطرة على جموحها ليصير، في الطور الثاني، وحشاً جميلاً تقترب الحسناء منه وتداعبه أمام الكاميرا، وقد تُلقمه موزاً وكستناء.

وسياسة توازن القوى العاري هي السياسة التي تُرسم في وحشة هوبزيّة. لكنها تُبقي الجميع أسرى ماض متقلّب يبتلع اليهودي الذي ظن أنه تلميذ المستقبل النجيب. فكأننا حيال بينلوبه التي تفكّ ما

تحيكه، وقد وصل الفكّ إلى مرحلة متقدمة مع تربّع شارون في سدّة حياة مزدهرة سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

حقاً تتبدى اللحظة الأركيولوجية في تلك المنعطفات كأنها الكون بأسره.

لهذا لا يملك الفلسطيني المتوسط أي تفسير لهذه العجرفة العتيقة جداً سوى اللجوء إلى تأويلات لاسامية شائعة وسهلة، هو الأكثري الواثق من المكان والذي يتوقع المعجزة والخرافة والشائعة تفسيراً وحيداً لمصائبه، خصوصاً أن السياسة وصنعها ليسا من تقاليده العريقة.

لكننا هنا نقع على انسداد كبير آخر: فإذا تمسكت إسرائيل بمفهوم حديدي للحداثة المحروسة بتوازن القوى، تمسك الفلسطينيون والعرب بحقٍّ خام لا مكان فيه لتوازن القوى. وهي لعبة يتكامل الطرفان في تأديتها: فلئن انطلق الفلسطينيون من افتقار إلى التقاليد السياسية، ومن ثقافة تتأرجح بين الدين والعائلة من دون التوقّف عند الدولة ـ الأمة إلاّ لفظاً، زادهم الإسرائيليون حرماناً من السياسة، فوقع الأمر وقعاً حسناً على نوستالجياهم إلى ما قبل الحداثة. وهكذا ضمنّا تأجيل المستقبل.

فوق ذلك يصعب على أي من الطرفين توليد المعاني من رموز الطرف الآخر، أو توليد الرموز من معانيه. والطرفان، رغم اعتداد كل منهما بفصاحة لغته، ورغم تشابه لغتيهما، لا يفهم أحدهما الآخر. فهما معقّدان ومكثّفان يتمردان على التأويل البسيط والوصف السياسي العابر. فإسرائيل تشبه قليلاً باكستان بصفتها

دولة ارتبط نشوؤها بدين معين، وتشبه قليلاً جنوب أفريقيا السابقة لجهة تمتع اليهودي فيها، عملياً إن لم يكن نظرياً، بالأولوية على من عداه. وهي تشبه جزئياً روسيا وألمانيا اللتين تملكان «مواطنين» عرقيين ولغويين يقيمون خارج حدودهما كدولتين ـ أمّتين. وإسرائيل هي، في الوقت نفسه، ديموقراطية متطورة وحديثة. وإلى ذلك، ودائماً، تتبدى الدولة العبرية، مثل معبد جانوس، ذات وجهين: فهي نتاج حركة تحرر وطني لليهود، لكنها حصيلة استعمار للفلسطينيين. وبوصفها أقلية خائفة وأكثرية مخيفة، لا تضم إسرائيل الأراضي المحتلة فتدمجها وتمنح سكانها المواطنة والمساواة لكنها، كذلك، لا تعطيها استقلالها. وثمة مقوّمان أساسيان لها رجراجان، هما الحدود والعدد، مما يصعب لدولة أن تتماسك فيما هما رجراجان. والإسرائيلي، بعد كل حساب، ليس حاكم الفلسطيني بالمعنى الذي كانه الكولونيالي الأوروبي، وليس ثمة من وسيط بين الاثنين كما هي عادة المستعمرات. فهو حارب الاستعمار إياه الذي حاربه الفلسطينيون قبل أن يحرز استقلاله عنه في ١٩٤٨. وإذا صحّ أنه أقوى من الفلسطيني وأنه انتصر في حروبه على العربي، إلاّ أنه ظل بين العرب وفي جوارهم ولو على منصة أعلى. فبكيبوتزاته التي نشأت وسط قرى الفلاحين الفلسطينيين ابتدأ مجتمعه، ثم أتمّه باستقبال هجرات اليهود العرب ممن يغنّون أغانينا ويأكلون أكلنا.

وإذا استعصت هذه التناقضات على الوعي الحربي البسيط، استعصت على الوعي نفسه تناقضات الفلسطيني وهي، بدورها، ليست قليلة. فهو، مثل سائر العرب، وجد نفسه مدعواً إلى السياسة قبل أن يأخذ نصيبه من «النهضة» التي ذوت بذواء «الحقبة الليبرالية». لكنه، وأكثر من سائر العرب، نشأت وطنيته من دون دولة ـ أمة ثم استمرت مقاومته بعدما انهار الاستعمار، ومن بعده

انهارت المقاومات. هكذا يلوح تاريخ الفلسطيني لاتاريخياً: فهو كأنه يغرّد خارج أسراب الشعوب التي تقاوم لفترة ثم تسالم عند محطة زمنية ما. وتحت وطأة فلسطين، وتأثراً بها، لم نستطع أن نتعلم من هذا الزمن كما تعلمنا التفنّن في وضع المزدوجات وعلامات التعجب والاستفهام على أوصاف غيرنا للكون ومجرياته. وربما نتجت حالنا المفارِقة تلك عن أن الزمن، زمننا، تبدى عجيباً للفلسطيني، ومن ورائه العربي. والعجيب هذا بدأ، منذ طفولته، يصير عجائبياً مع نجاح أعداد تافهة وهزيلة من الخارج في غزو الداخل الحميم القائم في وسط العرب، فكأن الأمر نفاذ جنسي بالمعنى الرمزي للكلمة.

وإذ فعل توحيد الفرادة فعله، وهي مهنة القوميات على أنواعها، انعدمت الأمثلة الصالحة للقياس. فللعربي استحال أن تكون إسرائيل ما كانته باكستان للهند. لكن تلك الفرادة استدعت أيضاً نسيان الكيانات الاستيطانية كما عرفتها أستراليا وأميركا الشمالية وجنوب أفريقيا. ومع أن الإبادة في هذه التجارب بلغت ما لم تبلغه مطلقاً في إسرائيل، حيث اقتصر الاعتداء على الشخصية السياسية والثقافية، اكتنز جرحنا بدم لم تملكه سائر الجراح.

والأنكى أن الطبيعة إذ فعلت بالفلسطينيين ما فعلته، لم تعوّضهم شيئاً في العالم العربي، عالم «الأخوة». هكذا تأسس شعور عميق بالخيانة يتأتى عن الأخ وعن المكان فاصلاً، كل لحظة، بين الكلام وقائله.

وفي هذه الحالات جميعاً لم يوجد من يستطيع أن يمنح الآخر ثقة يفتقر هو نفسه إليها: فاليهودي المتوسط المسكون بمخاوفه، أوصله

رعبه إلى عجز بعيد عن التمييز. فهو، مثلاً، لا يميّز دائماً بين أمن الفرد الذي قد تهدده عبوة ناسفة، أو عملية إرهابية، وبين أمن الدولة التي هي، بفارق كبير، أقوى دولة في المنطقة والوحيدة التي تملك سلاحاً نووياً لا تعارضه دول العالم الكبرى. فحينما يُسمع في شمال البلد صوت غير معتاد يكاد سكان جنوبه يتجمّعون في ملاجئهم. وإنما تبعاً لسلوك كهذا، سلوكٍ يكبح خوفه الداخلي بمظاهر القوة والعجرفة، صار الجيش مصدر الزعامة الأول. ومن نتائج ذلك أن العرب لا يفهمون، حتى اللحظة، كيف يُطنب الإسرائيليون في شرح مخاوفهم بينما غالبية قتلى المواجهات فلسطينيون، فيما الحروب والمواجهات تنجلي دائماً عن انتصارات إسرائيلية مؤزّرة؟

وقد يصحّ أن لغة الهلع شيء ولغة الأرقام شيء آخر. إلاّ أن انتخاب أرييل شارون رئيساً للحكومة أظهر أن الهلع يمكن أن يصير رقماً: فالإسرائيليون المثقلون بتاريخ المجازر الأوروبية، والمستاؤون من استكثار دولة واحدة على أبناء دينهم في عالم ومنطقة تنضحان بالهويّات، يخشون كونهم «الآخر» في بيئة ليست مصابة بعشق «الآخرين»، لكنهم لا يفعلون إلاّ تكريس أنفسهم «آخرين» متعجرفين.

والعربي، في المقابل، هو الذي فشل في مواجهاته العسكرية مع الدولة العبرية، فشله في مواجهات التنمية والديموقراطية وبناء الدولة ـ الأمة، ينخر الخوف عظامَه حتى لو استأسد شبّانه المُفقَرون واليائسون في عمليات انتحارية يوجد دائماً من يخطط لها وينظّمها ويطمع في توظيفها.

ويبلغ الضعف بالطرفين حدّ الامتناع عن دخول كل مغامرة تتحدى

معادلات الثقة والخوف، كما لو أن السياسة في الشرق الأوسط أسيرة مطلقة للبسيكولوجيا. ويبدو التاريخ كأنه، جوهرياً، يسير ببطء كيما يعاود الانتكاس الذي وحده يقفز قفزاً.

فما دام أحدهما يخاف المستقبل إلى هذا الحد من دون أن يكون واثقاً بالماضي الذي يحبّ، وما دام الثاني يخاف الماضي إلى هذا الحد ولا يطمئن تماماً إلى المستقبل، غدا الخوف قاسماً مشتركاً بين ضعيفين يقبلان على العالم بتشاؤم مأسوي.

الفصل السابع

تحديا إسرائيل والعولمة

هل يمكننا أن نكتفي بصدّ العولمة على ما يقول كلام كثير عندنا، متعجّل غير آبه بعواقبه، أم هل يمكننا أن نُقبل على ذلك المستجد في التاريخ الحديث إقبال المتردد الذي ينتهي حائراً بين ما يمكنه أن يأخذ وما عليه أن يهمل؟ بل هل تفسح العولمة، أصلاً، مجالاً لمثل هذا الضرب من البرانية في التعامل معها، إن رفضاً أو قبولاً انتهازياً ببعض الأوجه دون سواها؟

تلك أسئلة جوهرية، قصر خطاب العولمة عندنا في طوره الراهن عن الإحاطة بها. ينطبق ذلك على ما كان منه رفضياً وما كان انتقائياً، وحتى ما كان إشادياً بسذاجة (لدى قلة قليلة منا). وهذا قصور ربما عاد، بالدرجة الأولى، إلى العجز عن استكناه ذلك التحول الكبير، قصور عائد، بدوره، إلى ذلك الإشكال المزمن في علاقتنا بالحداثة.

فنحن درجنا على النظر إلى الحداثة، منذ استفاقتنا عليها، من خارجها. فتبدّت لنا مساراً ملغزاً، مدهشاً أو مروّعاً، أطواره، كما رأينا إليها، هي ما ينعكس منها من خلال أدوات، مادية أو غير مادية، جرى ابتداعها. ومن المنطلق هذا أقبلنا على استخدامها أو اعترضنا. أما روح الحداثة، لبّها وديناميكيتها الدفينة والفاعلة، فكادت تبقى عصيّة على كل فهم من جانبنا أو إدراك، حتى إذا ما استجدّ طور في مسار الحداثة تلك احترنا في قراءته وفي تدبّر أمره. أهو فعل مراكمة، يضيف إلى أشياء الحداثة كمّاً، أم هو بشير تحول دراماتيكي الطبيعة والأبعاد (أو نذير، وذلك حسب الموقع ووجهة النظر) أطبق علينا فلم نحسن التحسب له، ولا استطعنا لانعكاساته ولآثاره علاجاً؟

هكذا تتطور الحداثة وتتحول، وتعيد صياغة نفسها وتشكيل العالم من حولنا، ونظل نحن مقيمين على سلوكٍ حيالها يكرر نفسه، لا ابتكار فيه ولا خيال: رفض لها عقيم، لأنه قاصر عن مجاراتها تاريخياً، أو قبول انتقائي لا يشي، في واقع الأمر، بقدرة سيده على الاختيار، بقدر ما يلوح تسليماً ببعض ما فرضه، واضطراراً إلى الإقرار بما لا بد من الإقرار به. وذلك السلوك الذي كان ديدننا منذ أن وفدت إلينا الحداثة دون استئذان، هو ما يستعيده، في شقيه الممانع أو الانتقائي، خطاب العولمة عندنا بحرفية عنيدة صماء. كل ذلك معلوم لا يحمل جديداً، إلاّ أنه كان، في ما يتعلق بالعولمة، وهي التيار الجارف الوافد على أنحاء الأرض، أفدح من كل ما خبرناه حتى الآن. فإذا أمكن تلمس الأعذار وظروف التخفيف للأجداد، بالقول إنهم باغتتهم الحداثة على حين غرّة وانتهكت عالماً كان لهم منغلقاً ما انفك يعيد إنتاج نفسه منذ قرون فأربكته، فإن الأمر ليس كذلك في ما يتعلق بمعاصرينا. صحيح أن الجميع ليسوا

سواسية أمام العولمة، وأن الفارق شاسع بين من يحتل منها موقع القوة الدافعة والمحركة، من حيث إبداعه لتقنياتها وإرساؤه لطرق عملها ووسائل فعلها، وبين من يكتفي بتلقي كل ذلك وهو شحيح القدرة على المبادرة. لكن ما لا شك فيه أن هناك قدراً من المساواة بين الجميع، وإن مع بعض تفاوت غير جوهري على صعيد وعي الظاهرة المذكورة. فالحيرة، والنزوع إلى التجريبية، في صدد تعقّل العولمة وإدراكها ووضع إطار نظري يستوعبها ويحتويها، هذا ناهيك عن حصر مفاعيلها الكثيرة المحتملة، سماتٌ بات يشترك فيها مفكرو الغرب، مهد العولمة ومنبعها، مع سواهم من أقران وزملاء لهم في بقية أنحاء العالم، وإن اختلفت درجة الكفاءة.

وإذا كان الغرب، في أطوار الحداثة السابقة، منبع تلك الحداثة وصاحب القول الفلسفي الفصل فيها في آن، فالأمر ليس كذلك مع العولمة الراهنة، بحيث تبدو المجافاة كبيرة بالغة بينها كواقع يعيد تشكيل حياة البشر، وبين وعيها. وهذا ما لا تنفيه كتابات «فكرية» كتلك التي وضعها، قبل سنوات، فرانسيس فوكوياما، حول «نهاية التاريخ»، أو كتلك التي جاء بها صموئيل هنتنغتون حول «صراع الحضارات»، بقدر ما تؤكده. فإذا ما كانت الحداثة التقليدية قد طوّرت خطاباً رفيع القيمة الفكرية حول المواطن، فما الذي تقوله صنوتها الراهنة بشأن الكائن المعولم الحالي ـ المقبل، سوى ما حددته له مكاتب التسويق من مواصفات بوصفه مستهلكاً؟ وإذا كانت الحداثة التقليدية قد أنشأت الدولة ـ الأمة، بقدر ما صاغت أسسها النظرية والفلسفية، أو النظام الديموقراطي وسبل تسويغه وشرعنته، فما الذي يقوله خطاب العولمة في كل ذلك؟ هل هو يقر بتجاوزه؟ ولكن نحو ماذا؟ واستناداً إلى أية منظومة فكرية؟... وقس على ذلك العديد من الأوجه والجوانب الأخرى.

ولأن الجميع في مرحلة التلمّس، على صعيد وعي العولمة هذا، فإن في ذلك ما قد يسمح بتعدد الإجابات وبتعدد مصادرها، بل في ذلك ما من شأنه أن يمنع صاحب الموقع الغالب في إنتاج العولمة وأدواتها وتقنياتها من أن يحتكر، بالضرورة، اجتراح أفكارها وقيمها. ذاك أن حالة التلمس تلك ربما أوجدت في ذلك كله مجالاً أوسع لمشاركة البشرية، ونحن منها، عموماً. وهذا، مع الوعي بكل الصعوبات وباختلال ميزان القوى، هو ما لا يمكن رد العجز عن خوض غماره إلاّ إلى نقص في الكفاءة قد لا يُحاسَب عليه سوانا، وإلى التشبث بذلك الموقف البراني في التعاطي مع العصر، رفضاً أو قبولاً انتقائياً ـ اضطرارياً.

ولكن على أي أساس يمكن لانخراط واعٍ وإرادي أن يحصل؟ بطبيعة الحال هناك الاعتبار الذي كثيراً ما يرد على ألسنة كثيرة، ومفاده أن العولمة تيار جارف مدعو إلى السيادة، منطقاً ومصالح، على الأرض بأسرها، وأن محاربتها، أو ادعاء مواجهتها، محكوم عليهما بالفشل مسبقاً. والكلام هذا، وإن كان صحيحاً، إلاّ أن من شأنه أن يطرح الأمر على أنه مجرد أمر واقع لا دفع له، صفيق متعجرف، يغذي بذلك مشاعر الغبن والضغينة التي كانت، بالتحديد، من أبرز ما وسم علاقتنا السيئة بالحداثة. هكذا، فإن الأخذ بذلك الاعتبار بمفرده لا يفعل شيئاً سوى إعادتنا إلى نقطة الصفر.

ربما توجب البحث عن وسيلة لطرح المسألة على نحو أقل سلبية، تتخطى مجرد الدعوة إلى الخضوع لمستجد محتوم قاهر، كيما ترسي معايير أكثر «موضوعية»، وأكثر «حيادية» قياساً بإكراهات موازين القوى. وهذا، على الأقل، صالح لأن يشكل مدخلاً نظرياً أولياً في مقاربة موضوع الحداثة والتحديث. ولعل أول ما يجب

القيام به، في هذا الصدد، إنما هو إعادة النظر في مفهوم أساسي اعتُبر حتى الآن مفصلياً، ومسلمةً راسخة ينطلق منها كل بحث أو نقاش: نعني ذلك المتمثل في تقسيم مجتمعات العالم وثقافاته إلى حداثية، ناجزة الحداثة من ناحية، وإلى أخرى ما قبل حداثية، تجهد في تحقيق تلك النقلة فلا تقوى، أو تميل إلى مواجهاتها بالمقاومة. ونزعم هنا أن هذا المفهوم الذي كان صحيحاً في توصيف واقع الحال منذ القرن الماضي، لدى بدء الخروج الغربي إلى العالم استعماراً وتوسعاً ومثاقفة، وحتى أواسط هذا القرن أو ما بعدها بقليل، فقد في عصرنا هذا الكثير من قدرته التفسيرية. ذاك أن المجموعة البشرية أصبحت الآن تعيش كلها، وبشكل يكاد أن يكون كاملاً، في مناخ الحداثة وفي كنفها، متداخلة ومترابطة بما لا يُحصى من وشائج. في أغلب الأحيان جدّ ما تمّ إنجازه بأدوات محلية وأهلية. إذ لا شك في أن سلطات الاستقلال، من خلال استعارتها مفهوم الأمة ـ الدولة ومن خلال فرضه، وبواسطة إنشائها المؤسسات الحديثة في ميادين التعليم ونظم احتكار العنف (العسكري والبوليسي) وما إلى ذلك من وسائل التأطير الجماهيري (أحزاباً ومنظمات مهنية ونقابية ووسائل اتصال...) حققت من حيث التغلغل في أوصال المجتمع، ما لم يُقيّض بلوغه للسيطرة الاستعمارية. أو لنقل إن سلطات الاستقلال ـ وإن بطرقها الملتوية حيناً والمتعثّرة حيناً ـ استأنفت ذاك التغلغل الكولونيالي بزخم أكبر ينمّ عن نجاحنا في استدخال «السلطة»، ولو لم ننجح بالقدر نفسه في استدخال «الدولة».

صحيح أن حركة التحديث تلك اتخذت في الغالب سمة إجرائية بحتة، واكتفت باستنساخ الأدوات دون الروح، وأنها كثيراً ما وُصفت بالتشوّه لأنها نأت بنفسها عن «قيم الحداثة»، أو ما يوصف بهذه الصفة، أو أنها كادت أن تكون، استبدادية بإطلاق. فلم

تتردد، مثلاً، في إعادة إدراج أكثر المكونات تقليدية (من قبلية أو طائفية أو سواها) ضمن آلتها التسلطية. إلاّ أن ذلك كله لا ينفي أن مظاهر استبدادها تلك إنما تربطها بالتجارب التوتاليتارية الحديثة، من فاشية ومن ستالينية، وشائج أقوى بما لا يقاس من تلك التي قد تنشأ بينها وبين أنظمة الاستبداد العتيقة، والسابقة على الحداثة، من «شرقية» أو سواها.

أما العولمة فاستكملت عملية تحديث العالم تلك، بأن حولته مجال تبادل واحداً وحيداً ومندمجاً، تُتداوَل فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرساميل لا يكاد يعرقل سيولتها معرقل، على ما هو معلوم. بيد أن ما يهمنا التوقف عنده، هنا، أن ذلك المفهوم الذي ساد طويلاً، والذي يقسّم أجزاء الكون بين مجالي حداثة وما قبل حداثة، ما عاد يفي بالغرض كمقياس أمثل (باراديم أو باراديغم) يزعم الإحاطة بعلاقة شعوب العالم بالحداثة وبموقعها منها. وذلك تحديداً بفعل المسار الذي سبقت الإشارة إليه، والذي بدأ منذ عقود وتتوج بالعولمة.

فالأخيرة، ولاستكمالها عملية تحديث الكون، ولأنها جعلت من الحداثة، بقضها وقضيضها، بحلوها ومرّها، بإيجابياتها وسلبياتها، قاسماً تشترك فيه جميع شعوب الأرض على تفاوت، أنتجت انقساماً آخر مستجداً هو الذي قد يكون الأجدى في التعبير عن الوضع الراهن: إنه ذاك القائم بين شعوب منتجة للحداثة، وبين أخرى تكتفي بـ «استهلاكها»، وقد تدفع، جراء انزوائها في موقعها ذاك، ثمناً باهظاً ربما فاق ما قد تجنيه من فائدة.

وإذا ما سلمنا بهذا الأمر، فإن في ذلك ما يجب أن يدفعنا إلى

إعادة طرح مسألة إقبالنا على الحداثة، والعولمةُ آخر تجلياتها وأرقاها، من منظورٍ غير الذي اعتدناه حتى الآن وارتد علينا بالوبال. فالسؤال ما عاد: هل نقبل بالحداثة أم نُعرض عنها، على اعتبار أنها منتوج غازٍ ومؤامرة للسيطرة الغربية، أو هل نقابلها بالانتقاء فنأخذ بعض ما يسنح منها ونرفض ما لا نريد كأننا نتبضع داخل سوبرماركت. السؤال الآن هو: كيف يمكننا أن نتحول إلى موقعِ إنتاجِ الحداثة، أو المساهمة في إنتاجها، بعد أن أصبحت معطى راسخاً فاعلاً يشمل حياتنا ويطغى عليها، انجرفنا فيه بما لا يدع مجالاً لتحلل أو لتنصل، وتبعاً لحركية تاريخية لم تكن دوماً، وفي كل الحالات، مفروضة من الخارج.

فالتخلف عن الإقرار بذلك الواقع هو بمثابة طعن في شرعية وجودنا التاريخي كما هو عليه الآن، ومكابدة لكل ما يطرأ علينا من تطورات بوصفه هزيمة حلّت بنا، ومأزقاً اضطررنا إليه اضطراراً، وولوجاً في ما لم نختره ولم نرده، مهما زعمنا لأنفسنا القدرة على الانتقاء، أو ادعينا القدرة على الرفض.

فمثال العولمة يتعدى العولمة نفسها، وإن نبعت بعض أهميته من أن الصلة بها أعلى، وآخر، مراحل الصلة بما هو «غربي» أو «حداثي» على ما جرى الوصف المتعارف عليه. ذاك أن منطق الصلة هو نفسه ما سبق أن رأيناه يعمل في ما خصَّ الظاهرات السابقة: من «الحضارة» إلى «الدولة ـ الأمة»، ومن «اقتصاد السوق» إلى مجالات «الديموقراطية والقيم».

فالفرز الذي أعملناه في تلقي هذه العمليات التاريخية، وهو أبعد ما يكون عن التركيب الإبداعي بين أفكار وقوى وافدة وبين أجسام حالاتنا الخاصة، جعلنا في منأى عن التفاعل مع رياح العصر الأشد

تأثيراً. إلاّ أنه، أيضاً، ألحق بنا هشاشة داخلية اتسم بها تصدينا لبناء مجتمعاتنا وسياساتنا.

وعلى هذا النحو شئنا أن نأخذ ما هو «مادي» وتقني من الحضارة الغربية، أو مما وُصف هكذا، نابذين «الروحي» أو «الثقافي» الذي فيها. وفي ما خصّ «الدولة ـ الأمة» التي سبقت الإشارة إليها، أُضعِف العنصر الدستوري في تشكيلنا لها بقدر ما أُضعِف الوعي الدولتي الحديث الذي حاصرته القبيلة والعصبية من جهة، والقومية الإيديولوجية من جهة أخرى. وشأن بلدان متخلّفة كثيرة في «العالم الثالث»، اصطبغ أخذنا بـ «اقتصاد السوق» و«الانفتاح» بجرعة مرتفعة جداً من الفساد ورأسمالية المحفظة، تماماً كما اصطبغ إقبالنا على «الديموقراطية» بتحفظ متشدد وأصولي عن نظام قيمها وحرياتها المفتوحة.

والواقع أن الإضعاف الذي نجم عن هذا الفرز، وفيه الكثير من الغنج الصبياني حين يُعطى الخيار للصِبْية، هو ما تسبّب في اضطرارنا إلى تجرّع السلعة الغربية الوحيدة التي لم نستطع إعمال الفرز فيها، أي إسرائيل.

صحيح أن توازنات القوة كانت مائلة وراء النتائج التي أفضت إليها مواجهة ١٩٤٨، إلاّ أن القدرة على التحكم بهذه التوازنات ما كانت لتنعدم على النحو الذي رأيناه لولا اعتماد نظرية الفرز الصبياني المشار إليها والتي لا تزال تعمل، على ما نرى في خصوص العولمة. والحال أن ما حصل في البلدان المجاورة لفلسطين بين أواسط العشرينات، حين أُخِذ في مصر ولبنان بدستورين منسوجين على منوال الدساتير الأوروبية، وأواسط الأربعينات عندما قوي التطور

وتضاعف العداء للغريب كما نشأت ونمت الأحزاب الراديكالية، ليس قليل الدلالة. ففي هذه الغضون كان العراق قد عرف مذبحة الآشوريين وفرهود اليهود وانقلابي بكر صدقي ورشيد عالي الكيلاني. وكانت فلسطين غارقة في احتراب أهلي يوازي تصدّيها للهجرة اليهودية والانتداب البريطاني، مؤشراً على الفشل في بناء دولة ـ أمة فلسطينية. أما سورية فشكلت دائماً مهد الرفض المشرقي الأوسع لمحمولات الغرب الكولونيالي، هي التي بدأ اشتباكها المتصل معه منذ معركة ميسلون وانهيار السلطة الشريفية في دمشق. وما بين انتفاضة حوران في ١٩٢٥ والاندراج في حقبة الانقلابات العسكرية عام ١٩٤٩، ترسخت عناصر القطيعة مع التقليد السياسي الحداثي، سمّه غربياً أو غير ذلك.

بهذا حيل دون بناء الوسائط والقنوات التي كانت لتتكفّل الاندماج في العمليات التاريخية الهابّة علينا، اندماجاً لا يقلل الأكلاف فحسب بل يضاعف فرص الإسهام وتوسيع الهوامش المشتركة. فبالنتيجة انقطع الخط الذي كان بدأ ضعيفاً مع الطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبده، ليكسب شيئاً من القوة مع لطفي السيد وشبلي شميّل وغيرهما. وعلى العموم غدا دور النخب الثقافية، انطلاقاً من نظرية الفرز إياها، دوراً مدمّراً، يتعدى الردّ على ظروف ما بين الحربين والضغط الكولونيالي إلى استراتيجية إفراغ المجتمعات الشرقية من قوامها ومعناها وقدرتها على التعاطي القوي مع ما يعرض لها. ولأن الحال غدت على ما هي عليه، كان الاضطرار الأليم إلى «قبول» إسرائيل كلاً كاملاً لا مجال للتأثير عليه، حتى في ما خصّ الوصول إلى تسوية إنسانية لمشكلة اللاجئين.

ولأن تلك الانتقائية اتسمت بالذرائعية أو بالاضطرار، فإنها أدت إلى

نزع كل شرعية عن الواقع الذي نعيشه، وعن كل ما نبنيه في إطاره وما نقيمه. فنحن ننشىء الدول والكيانات الوطنية، ولا ننى، عملياً، نرسّخ دعائمها. لكننا لا ننفك نهجوها لأنها ناجمة عن «التجزئة الاستعمارية»، وندحضها بهلامي الكلام وفضفاضه حول الأمة العربية أو الإسلامية، فنقبل بوطنياتنا على مضض وكأمر واقع مقيت وغاشم. وهو ما تغذّيه، على أية حال، الطبيعة القمعية لسلطاتها. كما أننا ننخرط في قنوات وأطر الانتظام الحديثة، من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدني، ونردد ما تستوجبه من رطانة، إلاّ أن حنيننا الحقيقي عالق في العشيرة والطائفة والحي وما عداه مما له ألفة الأهلي وعبق الحميم السابق على «صدمة» الحداثة. ونحن نقبل على اتفاقات السلام، نفاوض عليها ونوقّعها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لا نكف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها.

هكذا نصوّر واقعنا الراهن على أنه كابوس، ونعيشه على أنه كذلك، طاعنين في شرعية كل مكوّناته بما فيها تلك التي من صنع أيدينا. غير أن المشكلة أنه ليس لدينا من واقع سواه، بالمعنى التاريخي وليس بمنطق الإذعان بالضرورة. ومثل هذا السلوك هو ما يُفقدنا كل قدرة على المبادرة، مراوحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فورات رفضية رعناء.

والخشية، الآن، هي أن يتكرر مع العولمة أمرنا مع إسرائيل، والأولى ليست، بالضرورة، متعارضة مع العرب ومصالحهم تعارض الثانية.

الفصل الثامن

عن العلاقة بالحداثة

من يعاين بعض أوجه الانتفاضة الفلسطينية والمواجهة التي أثارتها، لا يملك إلاّ أن يلاحظ بُعداً صاعقاً في دلالته: إنه صدام الحداثة من دون حق والحق من دون حداثة. وإذا صح أن الحداثة من دون حق خطيرة خطر الحق من دون حداثة، فهذا لا يعفي من بعض تفصيل. ذاك أن الصفة التي أُسبغت أعلاه على السلوك الإسرائيلي تُدرجه في خانة اندرجت فيها الأمبراطوريات الكولونيالية في حروبها في آسيا وأفريقيا، كما اندرجت فيها، وكأعلى تجلياتها، الحالة النازية الناهضة على آلة وتنظيم معقدين، ولكنْ أيضاً على روح عدوانية وذئبية تستلهم الهمجيات الأولى.

إلاّ أن الحق من دون حداثة يندرج، بدوره، في خانة لا حصر لها من الاحترابات الأهلية والدينية والسلالية كان أفضى إليها أصلاً

طلب ذاك الحق في مواجهة غاصب محتل أو طرف كولونيالي متوسع.

فإذا كانت الحداثة من دون حق تنطوي على رفض التساوي بين الشعوب والأعراق، وهذه ردّة ضد التنوير الذي ظهرت معه فكرة المساواة في الجنسية وفي حقها المتكافىء، فإن الحق من دون حداثة لا ينفي يهبط إلى ما دون الجنسية. وإذا كانت الأولى تترك حدود الدولة ـ الأمة معلّقة ومفتوحة على التوسع، فإن الثاني عرضة دائماً للانكفاء عنها والنكوص إلى جماعة دموية أو دينية بعينها.

لهذا نرى العالم المتقدم حين يشجب العنف الإسرائيلي، يجمع إلى قوة التنديد عدم الاندهاش به، إذ هو يتعامل مع عنف يعرفه وقد خبره مراراً في تاريخه. غير أنه، من جهة ثانية، يتعامل مع العنف الفلسطيني بخليط من الشعور بالذنب حيال «الآخر» المظلوم ومن العمل الاستباقي لتطويق ردود فعله غير المألوفة. وفي المقابل فحين يعلّق بعض كتّابنا مستهجنين أن أصواتاً غربية نددت بعنف الحجارة والسكاكين وغضّت النظر عن عنف البنادق والطائرات، يفوتهم أن العنف الأخير يعرفونه في ماضيهم القريب ويملكون، بالتالي، أدوات السيطرة عليه أو توهّمها، فيما العنف الأول آتٍ من مكان آخر بعضه في ماضيهم البعيد والمنسي وبعضه الآخر في لا ماضيهم: أي في صدّهم المديد لهذا الآخر وصدّه لهم اللذين أنتجا تثبّتهم في تاريخهم المحلي. والآخرية هذه، منظوراً إليها بعين متفهّمي أسبابها أو بعين المتخوفين منها، لا تتجسّد بأدوات القتال فحسب بل تتجسد أيضاً بشعاراته التي يُفترض أنها سياسية لكنها فعلاً دينية وأهلية، وبأشكال تنظيمه، وبإيديولوجيا الشهادة التي لا تعبأ كثيراً بحياة الأفراد.

وغني عن القول إن هذه الأزمة مع الحداثة أكثر إشكالية من أن تُربط بـ «انهيار الإيديولوجيات» الذي تلى الحرب الباردة وما شاهدناه من وحدانية أميركية وتصدّع للإيديولوجيات السائدة في ربوعنا. والحال أن الانهيار هذا إنما انعكس علينا على نحو بالغ الخصوصية، فلم نفلح في سبر أغواره وحصر تداعياته الكثيرة، ولا أفلحنا إطلاقاً في ربطه بسوابقه والنظر إليه كنتيجة وليس كسبب. فما قيل في شأنه، في الغالب والمتداول من كلام وأفكار، جاء استخلاصات تجنح إلى العمومية أو إلى استعارة ما قُدم تفسيراً وتحليلاً لأوضاع أخرى في بقية أرجاء الأرض. أو أن التحول ذاك قد اعتُبر لدى البعض الآخر، ضمناً أو صراحة، أمراً لا يعنينا «جوهرياً»، وهو إن فعل فضمن الحدود الجيوبوليتيكية المتعلقة بما جرّه علينا اندحار «حليفنا» السوفياتي السابق من اختلال في ميزان القوة لغير صالحنا... فكأنما قبل ذلك كنا نوالي الانتصارات لا ندري أين نضع ما فاض علينا منها!

فهل أن ما عرف بـ «انهيار الإيديولوجيات»، من وطنية وقومية واشتراكية ومن خليط على هذا القدر أو ذاك من التجانس اقترفناه في ربوعنا، بعضه كاريكاتوري على الطريقة القذافية وبعضه الآخر كابوسي على طريقة صدام حسين (والمثالان هذان لا يدّعيان بطبيعة الحال حصراً أو إحاطة)، هل أن ذلك الانهيار عديم الصلة بحلقة سابقة عليه ترقى إلى احتكاكنا المبكر بالحداثة؟

في ظننا أن الشق الأخير من السؤال أعلاه، هو الذي ربما تضمن الإجابة الأقرب إلى الصحة، أو ربما كان واعداً بمثل تلك الإجابة. ذلك أن أفول بعض الإيديولوجيات ربما أحدث واحداً من أكبر التحولات في الثقافة السياسية لمنطقتنا خلال القرنين الماضيين. غير

أن الوشائج لم تنقطع فعلاً بين هذه الحصيلة الرديئة وبين إقبالنا، القسري إلى حد بعيد، على الحداثة وعالمها وزمانها، وهنا يكمن بيت قصيد التقدم العربي.

فالإيديولوجيات تلك سعت، حتى في بعض صيغها وتطبيقاتها الرثة عندنا، إلى التأليف بين أمرين كانا يبدوان، بالقدر ذاته، حيويين ومرغوبين، أو غير مستبعدين أو متعذرين، أقله على الصعيد الذهني وفي مضمار العناصر المكونة للرؤية. نعني الجمع، في الآن نفسه وبالتساوي، بين الاعتراض على الغرب أو مناصبته العداء، من ناحية، وبين الإقبال على الحداثة أو على التحديث، من ناحية أخرى. لقد تراءى متاحاً، وفق النظرة التي كانت أرستها تلك الإيديولوجيات، أن يصار إلى رفض الغرب دون اللجوء، ضرورةً ولزاماً، إلى نبذ حداثته. أو أن هذه المعادلة بدت هدفاً قابلاً للتحقيق، أو مطروحاً على أجندة مختلف الحركات والاتجاهات السياسية الغالبة. ذاك أن الحداثة، من المنظور هذا، ليست حكراً على الغرب وحده، بل توجد، أو يمكن أن توجد، طرق وسبل من شأنها أن توصل إليها دون المرور بذلك العدو حتماً، بل مع مضادّته ومع اشتراط تلك المضادّة. وذلك ما استوت فيه حركات التحرر الوطني: فقد عملت، في مجال بلدانها، على استخلاص مشاريع «الدولة ـ الأمة» كما تُستخلص المعادن من الخام بواسطة النار: من أتون مقارعتها للاستعمار الغربي. وهذا ما سرى عليها خصوصاً بوصفها حركات قومية ترمي إلى التام أشتات ما كانت تعتبره شعوبها الممزقة، في كيان واحد يكون لها وعاء ناطقاً بإرادتها، على غرار تجارب التوحيد الأوروبية في القرن التاسع عشر، من إيطالية أو ألمانية أو سواهما، أو بوصفها تيارات اشتراكية تجهد، بالاستناد إلى فكر غربي المنشأ ظهر في كنف الحداثة الكلاسيكية حاملاً لسماتها، إلى مكافحة الإمبريالية الغربية.

صحيح أن تلك الإيديولوجيات أخفقت، في جلّ حالاتها أو في كلها، إخفاقاً ذريعاً، وأنها لم تكد تنجز سوى النزر اليسير مما كانت تعد به، وأنها لم تأخذ بالتحديث إلاّ في بعده الإجرائي الأداتي في الغالب الأعم، في حين كان الاستبداد بالنسبة إليها ذاتاً وصفاتٍ ثابتة ملازمة. غير أنه إذا ما تمّ النظر إليها بما هي ظواهر بالغة التعقيد، لا يجوز ابتسارها إلى بعض أبعاد دون سواها، فإن ما يمكن قوله فيها قد لا يقل تعقيداً عن تعقيدها هي نفسها: ذاك أنه مهما بلغت حدة النقد الموجه إلى تلك الإيديولوجيات، فلا سبيل إلى الجحود بأنها كانت تولي مسألة الحداثة وبلوغها مكانة محورية، أقله كمبدأ وكأفق نظري. وأنها كانت بذلك تسوّغ تلك الحداثة وتسبغ عليها شرعية الوجود. وتلك ملاحظة تستدعي التوقف عندها، دون أن يعني التوقف، بطبيعة الحال، أسفاً على تلك الإيديولوجيات أو حنيناً إلى ما كانته.

فالأمر ذاك هو ما قد يمثل خلاصة أساسية وفارقة في ما يتعلق بطبيعة التحول الذي جدّ على صعيد الثقافة السياسية عندنا، وعلى صعيد نظرتنا إلى العالم وموقعنا فيه، مع انصرام تلك الحقبة الإيديولوجية. وذلك مع وجوب التنبيه إلى أننا لا نحصر واقعة الانصرام المذكور في بعض علامات وأحداث فيها بارزة، كثيراً ما مال المعلقون والمحللون إلى اعتمادها أداة ومنطلقاً للتحقيب يسيرين، كسقوط جدار برلين أو انهيار الدولة السوفياتية، بل ننظر إليها كمسار طويل عميق وكديناميكية متعددة الأوجه شاملة تتضمن، في ما تتضمن، حالات وظواهر «الما قبل» مثل الثورة الخمينية، وتلك كانت أول ثورة «لا شرقية ولا غربية» في ظل نصاب الاستقطاب الثنائي، أو الحرب الأفغانية في طورها الأول، عندما كانت جارية ضد الاحتلال السوفياتي، أو حالات التمرد على الفرز الطبقي ـ الإيديولوجي البسيط، كبروز نقابة التضامن في بولندا ونجاحها في

تأليب طبقتها العاملة ضد نظام يزعم الحكم باسمها، ثم في إطاحتها ذلك النظام، إلى غير ذلك الكثير.

وإذا كان الجامع بين الإيديولوجيات الآفلة أنها من سوية «دولتية»، أي أنها تضع الدولة في لب العملية التحديثية والتاريخية، سواء تعلق الأمر بالحركات الوطنية في سعيها إلى اجتراح الدولة ـ الأمة، أو في الحركات القومية تنشد إنشاء الدولة الجامعة، أو في الاشتراكية تنيط مهمة التنمية باقتصاد تشرف عليه الدولة وتسيّره، فقد نتج عن أفولها ضرب من نزع الشرعية عن الدولة، أو جنوح إلى الارتداد بها إلى ما دونها أو إلى تذويبها في ما يتجاوزها، وهو أمر إن لم يكن في حد ذاته فادحاً (بل ربما كان مطلوباً، إذا ما تمثل في الحد من الاستبداد ومن التسلط وفي تحرير قوى المجتمع من ربقتهما)، إلاّ أن المشكلة عندنا تبقى من نوع مختلف نسبياً. فالدولة، في عديد الحالات، تكاد أن تكون صلتنا الوحيدة بحداثة وبعالم خارجي يستدعي الانخراط فيه والانضواء في عداده أخذ العلم بما يتيحه وبما يمنعه. وبالتالي استدخال مبدأ الواقع في سلوك الدول المعنية. ولعل ذلك ما نرى قرائن عليه تكاد لا تحصى في التزام الأنظمة بواقعية، لا سيما في شؤون الحرب والسلام، تعتبرها الجماهير والتيارات التي تزعم النطق باسمها تخاذلاً وتقابلها بدعوات المنازلة. ذلك أنه إذا كان من أوجه الحداثة القبول بالعالم والانتماء إلى زمانه وخوض الصراعات في إطاره، لأن ذلك هو كل المتاح، فإن الدولة عندنا، على علاتها الكثيرة وعلى كل مآخذنا عليها، هي، في الغالب، الحامية الوحيدة لذلك التوجه وإن في حدوده الدنيا.

فمن المعلوم أن التحديث، بما هو أيضاً عقلنة لوجودنا في العالم، قد نيطت مهمة النهوض به في بلداننا، ولو على نحو مجتزأ وبالغ

الانتقائية، إما بالأقليات الدينية والعرقية، أو بموجات الاستيطان، أو بالغزوات الاستعمارية نفسها. وتلك كلها، بالطبع، بقيت محل شبهة أو ظلت مدانة ومرفوضة، في حين أن الصلب المجتمعي وتياره العريض والأكثري، يبقى من حيث المراحل الأساسية في تطوره محكوماً بهاجس القوة لا بهاجس التحديث، وبالسعي الذي لا يكل إلى إنجاز نصر عسكري مضمون.

غير أن مكمن الخطورة في كل ذلك ربما طاول ما هو أعمق وأشمل. إذ إن زوال تلك الإيديولوجيات التي كانت تقيم تمايزاً بين الحداثة والغرب، فتقبل على تلك وتعترض على هذا، قد أفضى إلى أخرى حلّت محلها، ممثلة على نحو خاص في التيارات الإسلاموية، عدا القليل منها يحاول منحى إصلاحياً توفيقياً ويبقى خافت الصوت قليل الحظوة. والتيارات المذكورة إنما تعيد مطابقة الغرب بالحداثة، فتدحض هذه بقدر ما «تجاهد» ضد ذاك، فتنزع عنهما معاً كل شرعية أو تسويغ مُحدثةً، في العمق، قطيعة يتوهمها الناس استئنافاً وتواصلاً مع موروث النهضة والإصلاح كما تبدى واستمر على هذه الدرجة أو تلك من الفعل منذ مئتي سنة.

ذلك هو التحول الأساسي الذي طرأ مع نهاية الحرب الباردة، وفق المعنى الذي سبق لنا تحديده لتلك النهاية، والذي مثل ما لا يقل عن إعادة صياغة وإعادة تعريف للثقافة السياسية السائدة في المنطقة، والتي بات يبلغ من سيادتها ومن سطوتها أن التحق بها وصادق عليها ما تبقى من فلول الحركات القومية ومن رواسب اليسار، ساعية من خلال ذلك إلى «استعادة الصلة بالجماهير»، متناسية بذلك أنها كانت، في يوم من الأيام، حاملة لمشاريع تحديثية، أو صاحبة زعم صاخب بذلك.

هناك إذاً قوى سارعت إلى «التخلص من الطفل مع ماء الغسيل»، أو أنها ربما فعلت ما هو أنكى، فرمت بالطفل واحتفظت بماء الغسيل. إذ هي يبدو أنها، عندما تأزّمت الإيديولوجيات التي كانت تدين بها ورأت، من أجل تحقيق البقاء، أنه بات عليها أن تختار بين دعامتيها التقليديتين: معاداة الغرب والسعي في طلب الحداثة، لم تتردد في التضحية بالأخيرة في سبيل الأولى.

ربما كان لأولئك عذرهم، ومفاد هذا أنهم لم يفعلوا في ذلك سوى ما تمليه النوازع الفاعلة بعمق في مجتمعاتهم. وهذه قوامها الثابت، إلى أجل لا ندريه، إنما هو إيلاء منافحة الغرب الأولوية على كل شيء عداه، واعتبارها مصدر الشرعية الوحيد لكل فعل نأتيه، ومعيار الحكم عليه بامتياز. هكذا تكون الحداثة مقبولة أو حاضرة، إن لم يكن كديناميكية تاريخية وفكرية فاعلة وحاسمة (فذلك ما لم يكد يحدث عندنا أبداً)، فعلى الأقل في خطاب النخب وفي بعض سلوكها طالما لاح لنا أن بالإمكان، توهماً أو واقعاً، تجييشها في تلك المواجهة المستديمة مع الغرب. أما إذا ما «عاد» هذا يتطابق مع تلك، توهماً أو واقعاً أيضاً، أو إذا ما انعدمت الوسيلة الإيديولوجية الكفيلة باستحداث «الفصل» بينهما، منطقياً كان ذلك الفصل أم متعسفاً، غلب ذلك العداء المستحكم تجاه «الخصم التاريخي»، على كل اعتبار سواه.

وبما أن الحداثة «يشوبها» دوماً قدر من تغريب، فإن الحقيقة تستدعي الإقرار بأن الواقع ذاك كان ماثلاً حتى قبل صعود حركات الإسلام السياسي. وأنه هو الذي أربك، على الدوام، علاقتنا بالحداثة. فنحن مثلاً، وإذا ما توقفنا عند المشرق خصوصاً، لم نأخذ فعلاً بأي من المرتكزات السياسية الأساسية لهذه الحداثة، وهو ما يفسّر ما ذُكر

قبلاً من ارتباط جوانب التحديث التي تمت بالأقليات أو بموجات الاستيطان أو بالغزوات العسكرية، على اختلافها والاختلاف بينها، بـ «الدولة ـ الأمة» التي واجهناها سلفاً بحذر متعدد المصادر: فهي صناعة غربية تتوجت في معاهدة سايكس بيكو، وهي بديل عن تاريخ مجيد وعريق تمتعنا به قبل «صدمة أوروبا»، ثم انها أخيراً تتعارض مع الخليط المتنافر الذي نعرّف أنفسنا به (عربي، إسلامي، فضلاً عن الهويات المحلية الأصغر). وهكذا نشأت أزمة ثقة عميقة مع هذا المحمول الحداثي الضخم الذي سميناه «دولة قطرية» منقوصة ورحنا نعالجه بـ «وحدة» لا تتحقق.

ذلك أن الدولة المرغوبة هي نقيض «الدولة القطرية» ونفيها اللذان لا تقوم أية حجة عليهما في الواقع (الواقع الذي «أنشأه» الاستعمار أو الذي أنشأناه نحن ونمضي في إنشائه). ولم تكن الديموقراطية، المحمول الثاني للحداثة السياسية، أوفر حظاً معنا. فالإقبال عليها، في ما خلا فترات قصيرة جداً من عمر بعض البلدان العربية هي الفترات الكولونيالية (ما خلا الجزائر)، ظل يبحث عن تبريره في «الشورى». وفي النهاية لم يكن القائلون بتوافق الديموقراطية والشورى غير أقلية هزيلة قياساً بالقائلين بالتعارض بينهما تعارضاً يؤول إلى نبذ الديموقراطية.

أما العلمانية، المحمول الثالث للحداثة السياسية، فكان حظها معنا أسوأ من حظي زميلتيها. فهنا، حيث يلتقي الأرضي بالمقدس، بدا الرفض في أعنف أشكاله، فلم تجد هذه النزعة لدينا غير التشكيك. صحيح أن إنجازات على هذا الصعيد تمت في تونس البورقيبية، وفي لبنان المتعدد دينياً، إلاّ أن أياً من البلدان العربية لم يعرف العلمنة الفعلية: لا في صيغتها الفرنسية الراديكالية بالطبع، ولا في صيغتها

الأنغلوساكسونية الأمرن، ولا حتى في صيغتها الأتاتوركية التركية. ولأن العداء للغرب له عندنا مثل تلك الصفة «الجوهرانية» الإطلاقية التي لا تعبأ بتاريخيته مع أنه واقعة تاريخية، فإن في ذلك ما قد يفسر إقامتنا على خطاب اعتراضي واحتجاجي ونضالي لا يني يستعيد، بلا كلل، نبرة ومفردات ومقولات حركات التحرر الوطني إبان فترة مقارعة الاستعمار كأنها راهن أبداً. أو لعل ذلك ما يفسر احتفاءنا بقائد، ننصبه بطلاً، راكم الهزائم ولم يحرر أرضاً ولا صنع تنمية، لا لشيء إلاّ لأنه صمد وقال «لا»، من دون أن نهتم لا بكلفة ذلك «الصمود» ولا بثمن تلك الـ «لا». أو أن ذلك ما قد يعلل إصرارنا على الاستنكاف نفسه حيال الجيل الثاني من أفكار الحداثة، أي أفكار رفض العنصرية والأخذ بالتعددية والتسامح. فلم نُعر اهتماماً للدلالات النفعية التي يمكن أن تعود على العرب من جراء الانتصار لهذه الأفكار ـ القيم. وهذا مع العلم أن حقبة ظهور هذه الأفكار اختلفت تماماً عن الحقبة الكولونيالية التي تأسس فيها امتناعنا واستنكافنا، في ما بدا مردودها علينا، ولو نظرياً حتى الآن، أكثر شفافية وأقل خلافية من مردود الأفكار الأبكر. وبعد كل حساب فإن أبناء المستعمرات السابقة التي كان انقضى جيل على استقلالها، كان لهم في إنتاج أفكار التعددية والتسامح حصة كبيرة نسبياً قياساً بمجرد التلقّي في التعاطي مع أفكار مطالع القرن العشرين. ولأن العداء للغرب، في الصيغة الإسلاموية الغالبة حالياً، قد عاد صراحةً وكبرنامج في هيئة التطابق التام مع الحرب على الحداثة، ولأن هذه الأخيرة منحى العصر وسمته، تتخلل كل تفاصيل الوجود فيه، بل تطبع كل مناحي حياتنا، حتى ما كان منها حميماً، إن لم يكن بقيمها فبإنجازاتها المادية (وهذه نادراً ما تأتي عزلاء من دون «حمولتها» الثقافية)، ولأننا نبقى، مع كل ذلك، من بين أكثر مناطق الأرض تواصلاً مع الغرب، نصدّر إليه ونستورد منه

وإليه نهاجر أو نلجأ في الغالب وبه نستجير وإليه نحتكم ومنه نتذمر، فإن تلك الحرب على الحداثة تصبح حرباً على الذات أو على بعض منها كبير. وتستحيل بذلك مأزقاً قاتلاً أو انتحارياً. فهي تضعنا أمام خيار صعب أو متعذر، بين الانتماء إلى هوية نافية للعالم نابذة له، أو بين الانخراط في عالم يناقض هويتنا لأن هذه الأخيرة لم تترك مجالاً للتصالح معه، أي بعبارة أخرى ليست لنا سوى المفاضلة بين إحدى «خيانتين». أو أن «الاستراتيجية» المقترحة علينا تلك، بل المفروضة علينا فرضاً، قد لا توفر لنا، لفرط صِداميتها الشاملة، من مجال سوى القبول بما لا نستطيع له دفعاً وبما لا نجد من بد غير التسليم به، فتحرمنا بذلك، سلفاً، من امتلاك مبادرة الانخراط في عالم بتنا نظهر بمظهر متوحشيه الجدد الغريبين غربة كاملة عن قيمه، جاعلة من القسر ومن الهزيمة وسيلتنا الوحيدة إلى ذلك.

لكل ذلك ربما آن الأوان للقيام بفعل مراجعة ثنائي الأبعاد: فهناك، أولاً، الكف عن الخلط بين العداء للغرب، وهذا قد تكون له مبرراته، وبين نبذ الحداثة في ذاتها، وهذا قد لا يكون في نهاية المطاف غير عداء للنفس. ولعل من بين ما يتوجب القيام به في هذا الصدد دحض مقولات جوفاء، قد تملأُ الفم وقد يستساغ وقعها، إلاّ أنها غير ذات مضمون يُعتدّ به، من قبيل أن «صراعنا مع الغرب صراع حضاري». فصراعنا مع الغرب ليس كذلك، لأن الحضارة المعنية باتت كونية ولم تعد غربية، وبات الغرب من بين مصادرها لا مصدرها الوحيد، وهو إذا ما احتفظ بأرجحية فيها فلقدرته على ابتداع الجديد في مضمارها. وهذا ناهيك عن أن غربتنا عن تلك الحضارة، حتى بالمعنى التاريخي، أقل بكثير مما قد يصوره لنا خوفنا من خوض غمارها أو عجزنا عن ذلك.

إن صراعنا مع الغرب صراع سياسي وصراع مصالح، يتنزل في التاريخ ولا يتسم بأية إطلاقية، وهو لذلك ليس شاملاً وقد لا يعني بالضرورة كل الغرب. فهذا قد يكون حليفاً في حالات أو في مواضع، وعدواً في سواها، أي أن الأمر خاضع إلى تعقيد وإلى معرفة بالواقع الخارجي قد لا تحجبهما عنا سوى نظرة تبسيطية إختزالية للأمور درجنا عليها. وإذا ما استطعنا النهوض بأعباء ذلك الصراع السياسي والمصلحي، ففي هذا ما يغني عن كل «حرب حضارية شاملة» لا نمتلك عدتها، وما يفي بالغرض.

صحيح أن نزاعنا مع دولة إسرائيل عنصر تأزيم أكيد في علاقتنا بالغرب، وهو الذي نراه مسؤولاً عن إنشائها ودعمها، غير أننا نمكّن الدولة العبرية من انتصار سهل إن نحن سمحنا لها، على ما فعلنا حتى الآن، بأن تكون المتحكم في نظرتنا إلى الغرب، بل إلى العالم وإلى العصر بأسرهما من ورائه.

أما البُعد الثاني فمفاده المفاضلة بين الأكلاف التي تُبذل في مكافحة الغرب وبين انعكاس ذلك على صلتنا بالحداثة. فإذا ما بدا أن ما نكسبه في «سياسة» المجابهة أقل مما نخسره في «حضارة» التواصُل الكوني، أو أن ذاك الكسب يؤدي إلى انقطاع ذاك التواصل، عزفنا عن المواجهة والمكافحة واعتمدنا الرهان على عناصر أخرى يتدخل فيها عامل الزمن والمثاقفة والرأي العام وتقديم النماذج. وهذه عناصر ربما كانت بطيئة الإيناع إلا أنها وسيلتنا الوحيدة كي ندفع كلفة الماضي من غير أن نخسر ما يمكن أن نعوّض به في المستقبل. هنا نقع، في الأغلب، على بعض ما يفسّر آخر حلقات الهزيمة لواقعنا وإيديولوجياتنا كما سادت إبان الحرب الباردة.

الفصل التاسع

«الحرب العادلة» والنموذج الأميركي(*)

أما وقد رأت «أميركا التي تفكر» أن تخاطب العالم، مِن خلال ما بات يعرف بـ «رسالة الستين مثقفاً»، فذلك ما قد يشكّل مستجداً بالغ الأهمية، أقله منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر التي كانت منطلق طور جديد في الحياة الدولية وتاريخ العالم وموقع الولايات المتحدة منهما. وهذا سواء نسبنا إلى الفعلة الإرهابية المذكورة صفة التأسيس في ذلك، كما يرى البعض، أم حجبناها عنها واعتبرناها مجرد ذريعة سنحت للسيطرة على العالم، كما يرى بعض آخر.

ووجه الأهمية في الرسالة مزدوج. فهي، من جهة، وكائناً ما كان الرأي بمحمولها، تعيد الاعتبار إلى المخاطبة الثقافية العابرة للهويات

(*) شارك في كتابة هذا الفصل حسن منيمنة.

والبلدان والثقافات الموضعية، متعاطية مع قيم إنسانية وعامة، أو ما يُراد له أن يكون كذلك، بما يليق بالمثقفين ووظائفهم. لكنها، من جهة أخرى، إذ تجنح إلى مجال الأفكار، تنتقل بالصوت الأميركي إلى حيث يتعذر عليه الإملاء وتعرّض قوّته إلى النسبية. ذلك أنه إذا ما كان بوسع الولايات المتحدة أن تفرض إرادتها على العالم، أحادياً وإطلاقياً، في الشؤون العسكرية والاستراتيجية، أو الديبلوماسية والاقتصادية، أي حيث القوة من طبيعة كمية أو مادية (والفرض هذا ما لم تتورع عنه إلاّ قليلاً في السنوات الأخيرة)، فمثل ذلك يبقى دون متناولها في المجال الفكري.

فهنا، وحيث يتعلق الأمر بمخاطبة كل من كان قادراً على إعمال العقل، أو من امتلك حساً نقدياً، تظل الولايات المتحدة، مهما بلغت درجة التفاوت لصالحها، مجرد قوة بين قوى أخرى. وهذا ما لا يعني اتهام المثقفين الذين وقّعوا الرسالة بأنهم ينزعون إلى مواكبة سياسة بلادهم وفرض هيمنة فكرية على الكون. إلاّ أن ضعف نبرة النقد الذاتي في رسالتهم يغذّي الارتياب بوجود صورة لديهم عن العالم، لا نتهمها طبعاً بـ «التآمر» جرياً على عادة عربية شهيرة، بل بالبراءة الساذجة التي تسمح لنفسها بممارسة قدر من الأبوية مرفوض. فافتراض أن مجرد التعريف بالنفس كافٍ لاستجلاب حب الآخرين يقوم، ضمناً وافتراضاً، على أن لهذه النفس الجماعية سحراً لا يُقاوَم، وأنها، من ثم، متفوقة على سائر النفوس الجماعية.

وهذا لا يلغي إقرارنا بأهمية قصوى ترتديها المساهمة الأميركية، في الأفكار كما في سواها، وبمدى الاستفادة التي جنتها منها شعوبنا وشعوب أخرى. لا بل لا يلغي الشجب لنزعات المعاداة لأميركا التي تتفاوت بين كره خجول للغرب وعنصرية صريحة. وهي،

بالمناسبة، نزعات قد تلبس لبوساً إيديولوجياً لا حصر له، قومياً كان أم دينياً، يمينياً أم يسارياً. بيد أن التسليم بتماهٍ ما بين أميركا الرسمية وبين المثقفين هو، في نظرنا، أخطر من أن يكون اتهاماً. ذاك أنه تعبير ناجز عن إجماع يبدو متيناً داخل الولايات المتحدة حول كيفيات الحرب على الإرهاب. إذ لو كانت الرسالة قد كُتبت بإيعاز من الإدارة الأميركية أو بعض دوائرها، على ما ألمحت بعض الردود العربية عليها أو افترضت، لهان أمرها أكثر.

يبقى أن المجال الفكري يتيح، بطبيعته، قدراً من ندّية يتعين معها عدم استسهال الركون إلى «غريزة» الهجاء والتنديد من موقع الضحية، على ما قرأنا في بعض الردود العربية على الرسالة.

فمثقفو الولايات المتحدة إذ عمدوا إلى صوغ رؤيتهم لـ «الحرب على الإرهاب» في وثيقة كهذه، ووجهوها إلى العالم، عرّضوا تلك الرؤية إلى المساءلة وارتضوا لها ذلك. ويتعين على المساءلة تلك أن تجري بكل الجدية الممكنة، أي بالتركيز على النص ذاته وعلى محتواه وطريقته في بناء استنتاجاته واجتراحها، لا من خلال الاكتفاء بكيل انتقادات هي من قبيل ما يكال عادة إلى السياسة الأميركية عموماً، أو من خلال التركيز على ما أهمله النص ولم يشر إليه (وذلك ما قد يكون نقداً ميسوراً يمكن توجيهه إلى أي نص كان)، أو من خلال إلقاء الشبهة على الموقّعين أو على بعضهم. فكل ذلك مما قد يشكل مآخذ وجيهة، لا يمثل صلب العملية النقدية، بل ينحرف بها إلى هوامش النص وحيثياته. وبهذا يُمنح النص إياه، في نهاية المطاف وفي العمق، فرصة النجاة من النقد.

إن قارئ هذه الرسالة يخرج باستنتاج أولي لا يلبث أن يتأكد لديه

عند التمعن فيها والعودة إليها، مفاده أنها تنطوي على وثيقة إيديولوجية، بل قد تكون أخطر صياغة إيديولوجية تصدر عن مجتمع الولايات المتحدة منذ نهاية الحرب الباردة. وهي تعمل، عبر مقاربة تتوخى قدراً من الإحكام الفكري، على تأسيس شرعية الدور والنفوذ الكونيين للقوة العظمى الوحيدة في هذه الحقبة من تاريخ العالم. وهي تسلك في ذلك نهجاً يمكن وصفه بالكلاسيكي في مثل هذه الحالات، قِوامه الانطلاق من مسلّمات أولى يُفترض أنها بديهية بذاتها ولذاتها، هي المتمثلة في المبادئ والقيم الإنسانية التي صدّر بها المثقفون الستون رسالتهم، ثم تتوسّلها في قراءة حدث يبقى عينياً ومنفرداً، بالرغم من كل ما اتسم به من فداحة واستثنائية (أو ربما بسبب ذلك)، ونعني عدوان ١١ أيلول، خلوصاً إلى إرساء مقولة أخلاقية أو قيمة متعالية على السياسة والتاريخ هي «الحرب العادلة»: ذلك العبء ـ الواجب الذي على الولايات المتحدة أن تنهض به، ليس لاعتبارات ذرائعية مرجعها أنها القوة الوحيدة القادرة على تولي تلك المهمة بتفويض من العالم وتحت رقابته، لكنْ باسم ما سمّاه الموقّعون «القيم الأميركية»، وهي عندهم «القيم الكونية» ذاتها أو رديفها.

هكذا يجري، في هذه الرسالة، الاتكاء على حق أميركي محدد ومعين هو الرد على عدوان أيلول، وهو حق لم يكد يوجد، خارج قطاعات راديكالية ضيّقة، من يجادل الولايات المتحدة فيه، وقد أقرّ لها الجميع به. وإن اعترض معترض فعلى بعض جوانبه في التطبيق والتنفيذ (شأن آثاره على المدنيين الأفغان) لا عليه من حيث المبدأ. لكن الاتكاء هكذا على الحق يُخشى تحويله إلى حق مطلق ذي سند أخلاقي يراد له أن يكون قائماً على أسس نظرية صلبة عمادها مفهوم «الحرب العادلة». فهذا المفهوم الذي تنكّبت رسالة المثقفين

الأميركان مهمة إرسائه والتبشير به، يثير مغالطة أساسية ليس مصدرها خبث النية، وإنما الركون إلى نظرة «مركزية أميركية» في الإقبال على شؤون العالم، من علاماتها إحلال عدوان أيلول منزلة الفرادة المطلقة لا يضاهيه أي جرم في عالم كالذي نعيش فيه. وقد يصعب إنكار الخصوصية الناجمة عن اقتران العمل الإرهابي بفتوى تجيز قتل كل أميركي، وعن تنفيذ هذا العمل المعقّد بعيداً عن الأمكنة والبلدان التي صدر عنها المنفّذون، ومن دون وجود ساحة حرب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، ناهيك عن تتويجه لأعمال وأقوال جعلت تأخذ الأميركان جميعاً، وفي أبعد بقاع الأرض، بجريرة سياستهم.

لكن ما يُخشى هو أن يفضي إحلالٍ تلك الجريمة منزلة الفرادة إلى جعل ضحيتها مطلقة اليد وفي حلٍّ من أية مساءلة، على ما هو سلوك الإدارة الأميركية حالياً.

ومن هنا أهمية السعي إلى تفكيك المنطق الذي يمكن تأويله، أو ربما استخدامه، في الاتجاه هذا، كائنةً ما كانت نوايا أصحابه. والرسالة المذكورة تبدأ بوضع مبادئ خمسة، وبـ «تأكيد» ما أسمته «حقائق أساسية خمساً تنطبق على كل الشعوب دون تمييز»، هي من قبيل ما يمكن التسليم به دون صعوبة، إن لم يكن على نحو إجماعي لا يشذ عنه أحد، فعلى نحو بالغ الاتساع. فالمبدأ القائل بأن بني البشر قد ولدوا «أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق»، أو ذلك الذي ينص على أن الكائن البشري أساس المجتمع، وأن الدور الشرعي للحكومات هو الحماية والمساعدة على توفير شروط الازدهار الإنساني، أو ذلك الذي يقرّ بأن «القتل باسم الله منافٍ للإيمان بالله وهو أكبر خيانة لكونية الإيمان الديني»، وسوى ذلك، هي من

المبادئ التي يمكن المصادقة عليها وعلى صوابها دون تردد. بل إن بعضها هو مما يمكن أن يتأوّله حتى من لم يكن مؤمناً بالديموقراطية، ضرورة ولزاماً، ويمكن أن يزعم إقراره به.

فكونية تلك المبادئ، إذاً، لا غبار عليها. وكون الديموقراطية تستقي أسسها منها، وكون تلك الديموقراطية بعض أنضج وأرقى أنظمة الحكم التي عرفها التاريخ الحديث، كل ذلك ليس محل جدال جدي. فالإشكال الذي تطرحه الرسالة لا يتعلق بتلك الجوانب، بل بانتحال صفة الكونية التي تتسم بها تلك المبادىء العامة والأساسية، وفي إضفاء تلك الصفة على ما أسموه «القيم الأميركية» وعلى التجربة الأميركية. والحق أن التجربة تلك، وإن كانت في مجال الديموقراطية بعض تجلياتها الناجزة، ليست إلاّ إحدى تلك التجليات وإحدى صيغها الكثيرة. فهي جزء من منحى عالمي لا كل ذلك المنحى، ولا أفضله بإطلاق. أما القول بغير ذلك، فقد لا يدخل في مضمار الفكر السياسي ومناهجه، بل في نطاق الإيمان الإيديولوجي نرجسية وإجحافاً وابتساراً. وهو بذلك ربما نافى المقاربة الديموقراطية ذاتها، تلك القائمة على نسبية الحقائق ونسبية المفاضلة.

فإذا ما كانت الديموقراطية الأميركية تتفوق على صنواتها في أوروبا الغربية، مثلاً، في بعض الأوجه، فإن الأخيرة تبزّها وتتجاوزها في أوجه أخرى. إذ إن تلك الأوروبية تبدو أكثر اكتراثاً بالمحتوى القيمي الإنساني للديموقراطية، أي بروحها، على ما يتبدى في الموقف من حكم الإعدام، أو في السعي إلى جعل احترام حقوق الإنسان أحد بنود دبلوماسيتها وعلاقاتها بالعالم الخارجي، أو في الاستياء الذي أثارته لديها معاملة أسرى القاعدة وطالبان في غوانتانامو. وهذا في حين تبدو الممارسة الديموقراطية الأميركية أكثر

نصّيةً وميلاً إلى الثأرية في أحيان كثيرة، أو تتضمن العنف، مُكوّناً من مكوّناتها، ولا تنفيه.

وفي ما خص العرب، أو أياً من شعوب «العالم الثالث»، يُستبعد أن يتجه الميل إلى التحديث والحداثة إلى محاكاة التجربة الأميركية حصراً. إذ الأقرب إلى المعقولية الاتجاه إلى استيعاب المحصلة الإجمالية لجهد الحداثة، والذي أسهمت فيه شعوب الأرض قاطبة، ليستقر ويشهد تتويجه في المختبر الأوروبي الغربي. وعملية التلاقُح هذه لا يمكن أن تتم، إذا تمت، إلاّ بتلوين كل واحد من الشعوب لهذه الحداثة بلونه الخاص والمميز، وإلاّ غدا العالم، في أحسن أحواله، فقيراً وباعثاً على الضجر.

وهذا، بالضبط، ما حدث في أميركا نفسها. صحيح أنها، كياناً ونظاماً، الوحيدة التي قامت، صراحةً وإرادةً، على المبادىء الكونية الآنفة الذكر، وأنها تأسست عليها منذ استقلالها عن بريطانيا، واتخذتها معيار الانتماء إليها بالنسبة إلى جحافل المهاجرين التي أمّت أرضها وأقامت فيها وحصلت على المواطنة. تلك واقعة متمايزة، لا مراء في ذلك. لكن تمايزها يعود إلى خصوصيتها، أي إلى تعذر تكرارها أو عسره، ولا يؤسس بالضرورة لنموذجية يمكن، أو يتعين، الاحتذاء بها بالمطلق.

ذاك أن الولايات المتحدة بين قلة قليلة من البلدان تأسست على نحو إرادي، وأدرجت في تأسيسها المبادئ التي آمن بها باعثوها إلى الوجود. وما يصح عليها لا يصح على سواها من كيانات تاريخية هي الأغلب على وجه الأرض: كيانات وجودها مديد ضارب في القدم، بحيث لا يمكن لسعيها إلى الديموقراطية إلاّ أن يأخذ بعين

الاعتبار ميراثاتها المتراكمة والمتمكّنة من الأذهان ومن البنى الاجتماعية فيها. وهذا إنما يتطلب التعاطي معه مشقة أكبر، ولا يمكن للتقدم فيه أن يجري تصاعدياً، على نحو لا تعتريه نكسات، بحسب ما يبرهن التاريخ الأوروبي خلال القرنين الماضيين.

وحتى موقع المسألة الدينية من «نمط الحياة الأميركي»، هو الذي يكاد أن يكون مختلفاً تمام الاختلاف عن مجمل التجارب «العلمانية» بأنواعها، ربما كان عائداً إلى تلك الفرادة نفسها، ولا يمكنه بالتالي أن يكتسب صفة النموذج النهائي.

فأصحاب الرسالة يوحون بأن الولايات المتحدة قد توصّلت إلى أفضل حل ممكن لمشكلة الملاءمة بين الدين والديموقراطية، على نحو يقر للأول بمكانته في كنف هذه الأخيرة، فلا يقمعه ولا يقصيه من الفضاء العام، بل يوفّر له أسباب التعبير والازدهار. وربما كان ذلك صحيحاً، إذ من المعلوم أن سمتين تجتمعان في أميركا لا تجتمعان في أي مجتمع غربي آخر: أنها، في الآن نفسه، بين الأبعد شأواً في الديموقراطية، وبين الأكثر تديناً. لكن ذلك ربما كان عائداً إلى البروتستانتية ذاتها، هي الميّالة إلى التشرذم والانقسام مللاً ونحلاً، والتي لم تعش في تاريخها تجربة الديانة ـ الأمة (على منوال الدولة ـ الأمة) كما هي حال الكاثوليكية والإسلام مثلاً. هكذا كان بإمكانها أن تقيم مثل ذلك التجاوُر والتعايش بين الديانات، والإقرار به مبدأً ينظم الحياة العامة دون خشية من تماهٍ بين عقيدة هذه المجموعة البشرية أو تلك وبين دولة الجميع، أو من غلبة تلك على هذه.

وبما أن البروتستانتية تمتعت بصلاحية التأسيس، وأنشأت الكيان

والنظام الأميركيين على صورتها، استطاعت أن تُدرج كل الديانات الأخرى ضمن منطق النحل ذاك. وربما حوّلت كل واحدة منها إلى مجرد نحلة بين سواها. وليس أكيداً أن استلهام تلك الخاصية الأميركية مُتاح في أماكن وفي فضاءات أخرى، سيما وأن التجربة الأميركية وبرتستانتيتها لم تتعرضا لما عرفته أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي الثورة العلمية والتنوير، مما تحتاج له شعوب «العالم الثالث» على نحو ماسّ. وما تعرضت إليه أميركا منهما، وبطريقتها الخاصة، ظل أميركياً بحتاً يفتقر إلى التواصل، تأثيراً وتأثراً، بباقي العالم.

أما عن المفاضلة بين ديموقراطية تقوم على إجلاء الدين من الفضاء السياسي العام، وبين أخرى تقوم على تجاوز الإطلاقيات الإيمانية، ضمن نصاب سياسي ومجتمعي يُفترض أن أساسه نسبية الحقائق، فذلك يطرح جدالاً شائكاً، وغير محسوم، لن نخوض فيه هنا مكتفين بالإشارة إلى تدليله على غنى النماذج وتعددها.

وإذا كنا قد أسهبنا في تناول هذه الجوانب، فذلك لأن الإيحاء بكونية «القيم الأميركية»، أو اقتراحها، استغرقا قسطاً كبيراً من رسالة المثقفين الأميركان، مما ألزم بمناقشته، خصوصاً أن الأمر هذا جاء بمثابة التوطئة النظرية لتسويغ مقولة «الحرب العادلة». ومقولة كتلك، حتى لو سلمنا فرضاً بكونية «القيم الأميركية»، لا يمكننا، فكرياً وأخلاقياً، إلاّ التحفظ عنها. كما نرى أن إدراج ذلك المبدأ في الحياة الدولية الراهنة، وهي حالياً مجال الغلبة حيث تنعدم المرجعيات المحايدة المجمع عليها، أمر بالغ الخطورة.

ففي نظرنا، يقوم تناف أصلي بين مفهومي «الحرب» و«العدالة».

ذلك بالنسبة إلينا منطلق فلسفي يرى استحالة التوفيق بين العنف وبين عدد من القيم، خصوصاً تلك المتعلقة بالحياة وبعض أسمى ما يجسد إنسانية الإنسان. وكما ينطبق ذلك على الجمع بين «الحرب» و«العدالة» ينطبق على الجمع، مثلاً، بين «العدالة» و«عقوبة الإعدام». فالحرب، وهي شر، لا يمكنها أن تكتسب صفة العدالة، أو أية صفة أخلاقية أخرى، فيما المنطق البسيط يردعنا عن وصف الشر بالعدالة والأخلاق. ويصح هذا خصوصاً في الصيغة الحديثة للحرب، تلك التي يصعب عليها التمييز بين المقاتلين والمدنيين. بل إن أكثر الضحايا، منذ الحرب العالمية الأولى إلى النزاعات الدائرة في يومنا هذا (وأفظعها تلك الجارية منذ عقد ضد العراق بواسطة الحظر وحده من دون إسقاط شعرة من رأس النظام)، كانوا من هؤلاء المدنيين.

غير أن القول بهذا المبدأ لا يعني أخذاً بضرب من اللاعنفية الساذجة. فنحن نشاطر القائلين بأن خيار الحرب أحياناً ما يكون ضرورياً، لدرء عدوان، أو لحماية الأبرياء أو ما إلى ذلك من المبررات المشروعة. لكن خلافنا معهم أن ذلك لا يمكنه أن يؤسس لمفهوم اسمه «الحرب العادلة».

فالحرب، كعنف أقصى واستثنائي قد يخوّل أهل السلطان التحلل من كل ضابط قانوني ومن كل رادع قيمي، لا يمكنها أن تكون أخلاقية إلاّ على سبيل الترجيح والجواز وغلبة الظن، لا على سبيل القطع والإيمان المطلق بـ «أخلاقيتها». أي أن الحرب لا يمكنها أن تكون، في أحسن الأحوال ومهما كانت المبررات، غير ضرب من «أبغض الحلال»، على ما كان يقول فقهاء المسلمين في الطلاق. أما القول بمفهوم «الحرب العادلة»، كقيمة في حد ذاتها، تسبغ على الحرب سمة من التسامي الأخلاقي، فأمر يبقى منافياً للأخلاق ذاتها،

حتى في تلك الحالات المتمثلة في واجب حماية الأبرياء. فخطر مثل تلك المقولة، خصوصاً إذا ما توسّلتها قوة تنفرد بالنفوذ وبإمكانات فرض إرادتها على العالم، على ما هو شأن الولايات المتحدة، أنها قد تُتّخذ مصدراً للتسويغ وللتبرير ربما نزع نحو الإطلاق. فيلغي بذلك كل ما عداه من اعتبارات قانونية أو سواها، ويخرج بالنزاعات من نطاق مبدأ الواقع وما يتطلبه من نسبية في النظر، ليدرجها في الإطلاقيات الإيديولوجية التي لا تجد شرعيتها إلاّ في ذاتها. ولعل سلوك السلطات الأميركية حيال معتقلي غوانتانامو، عيّنة أولى، يُخشى ألا تكون الأخيرة، على مغبّة الأخذ بمقولة «الحرب العادلة» تلك على نحو إطلاقي يفضي إلى إقصاء الخصم من دائرة الإنسانية. وقس على ذلك تقسيم العالم ودوله وفق «مقاييس» ليس لها من قيمة موضوعية كـ «الخير» و«الشر». والحال أن الطرف «الشرير»، في وضع كهذا، ينتصر إيديولوجياً وقيمياً على الطرف «الخيّر»، حتى لو انهزم عسكرياً أمامه، تبعاً لنجاحه في جرّه إلى الحرب كنشاط تبادلي شرير.

إن التوكيد على الطابع الاضطراري للحرب، في المقابل، يلغي فرضية الحرب بوصفها خياراً حراً، أكانت ضد «الشر» أو غيره. وبهذا فهو لا ينزع منها فقط صفات التمجيد المحتملة وما قد يترتب عليها من بعث للنعرات الشوفينية لدى الجماعات التي تخوضها، بل ينجز هدفين مهمين آخرين:

الأول، أنه يهيئ لإبقائها مضبوطة في حدود القوانين، فلا تتعداها ولا تخل بحدودها.

والثاني، أنه يبقي سمتها الدفاعية، أو سمتها كعمل دفاعي، متقدمة على سمتها الهجومية، حتى في لحظات الانتقال إلى الهجوم بالمعنى العسكري أو الاستراتيجي.

وهذه الوظيفة الأخيرة تخدم في ضبط الحرب جغرافياً، فلا تتحول الغرائز التي تطلقها إلى ميكانيزم مستقل يعمل بذاته، بحيث نجد أنفسنا أمام مسلسل لا ينتهي على غرار الحروب القديمة (البونية في التاريخ الأقدم، النابوليونية في التاريخ الأحدث) تخرّ أمامه البلدان تباعاً.

وهذا الوعي في عمقه وعي إمبراطوري لا يمكنه النظر إلى الحرب إلاّ كلحظة إمبراطورية. وفي المقابل، تترك الحرب بوصفها حالة أملاها الاضطرار، متسعاً لمهمة نقدها ومراجعتها والتعريف بها، وهو ما يتجسد حالياً في حرية الإعلام والصحافة، كما في القدرة على متابعة أوضاع المساجين وطرق معاملتهم.

والراهن أن الفارق كبير بين الحرب العادلة وحرب الاضطرار العادل، ليس فقط في درجة المركزية التي يحتلها العنف في التصورين بل أيضاً في الأثر المترتب على البشر ـ الضحايا تبعاً لمدى القابلية للتسويات وأنصاف الحلول، والسياسة عموماً. فحتى في أرفع الحروب الاضطرارية عدالة وتطلباً للمواقف الراديكالية، أي الحرب العالمية الثانية ضد الفاشية، وُجد من يساجل بأنه ربما كان في الوسع، في ما لو قُدّمت الحرب بدرجة أرفع من توكيد اضطراريتها ودرجة أقل من توكيد عداليتها، تجنيب ملايين اليهود تصفيتهم، وبالتأكيد كان يمكن تجنيب مئات آلاف البرلينيين والبرلينيات شقاءهم واغتصابهن، كما كان يمكن عدم تدمير مدينة درسدن. لا بل إن ضرب هيروشيما وناغازاكي بقنبلتين نوويتين يمكن النظر إليه على خلفية مركزية الحرب بصفتها عادلة، وبصفتها قابلة بالتالي لأن تستقل بذاتها عما عداها، فتكرّ من مكان إلى مكان، شاملةً البلدان ومتجاوزة الحدود فيما يُفتتح فصل جديد من تاريخ إمبراطوري. وما

من شك في أن أثر حرب ١٩٤٨ اليهودية العربية على الفلسطينيين كان ليكون أقل وطأة، وربما مرارة، لو أن التأكيد على الاستقلال اليهودي كان أقل من التوكيد على الاضطرار الذي أملته المحرقة النازية وإغلاق الدول الغربية أبوابها في وجه اليهود الهاربين.

وقد يقال إن العسكريين ودعائيي الحرب لا يمكن أن يفكروا على هذا النحو، وأن هذه الطريقة قد تبدو لهم انهزامية. إلاّ أننا نتحدث هنا عن الوظيفة النقدية للمثقفين المدعوين إلى استخدام كل قدرتهم على الشك لمواجهة الشياطين التي تسكن اليقين الحربي والغرائز التي تستنهضها الحروب لمجرد كونها عنفاً.

لكل ذلك، لا يتعين حتى على مواجهة آفة مثل الإرهاب أن تنضوي تحت مقولة «الحرب العادلة» كما طرحتها رسالة المثقفين الأميركان، ولا أن تجري معالجة تلك الظاهرة خارج كل قانون. فالإرهاب في نهاية المطاف جريمة من جرائم الإبادة، في نظرنا، إن لم يكن من حيث عدد ضحاياه فمن حيث وازعه ومنطقه طالما أنه يستهدف ضحاياه لا على أساس من عداء سياسي أو كقوة عسكرية، بل في ذاتهم كعينة عشوائية تقوم مقام الكل من شعب أو إثنية أو ثقافة أو فئة اجتماعية أو سواها، تُضرَب في ذاتها من غير تمييز في دواخلها ومراتبها. لذلك يمكن أن ينطبق على مقترفيه ما انطبق على مرتكبي جرائم الإبادة منذ محاكمات نورمبرغ حتى محاكمات بروكسيل أو لاهاي التي قاضت، أو تقاضي، مجرمي الحرب أو المجرمين في حق الإنسانية من البلقان أو من روندا. تلك السوابق القضائية يمكنها أن تُسحب على جرائم الإرهاب، دونما حاجة إلى معالجة هذه الأخيرة خارج كل إطار قانوني وعلى نحو يجد مرجعه، هلامياً، في مفهوم لـ «الحرب العادلة» مفتوح على كل التجاوزات.

هي طائفة من الملاحظات نطرحها سعياً إلى حوار نعتبره ضرورة حيوية، علماً بأننا، نحن الموقعين على هذا النص، لا نزعم تمثيلية من جانبنا، طامحين، من مواقعنا كأفراد، إلى تعزيز نزعة النقد والنقد الذاتي التي تحتاج لهما ثقافتنا، وحياتنا العربية عموماً، أكثر ما تحتاج.

ولا يسع، بالمناسبة، إلاّ تسجيل درجة القصور التي تعانيها ثقافتنا في هذا المجال، والتي جاء يوم ١١ أيلول ليُظهّرها، من دون أن تتعلم الكثير منه ومن تداعياته. فقد ثبت بالملموس كم أن الوعي الشعبوي الذي غذّته الحرب الباردة، ومعه الوعي الخلافي لأزمنة سحيقة لم ينجح التحديث في طيّ صفحتها، لا يزالان متمكّنين منها.

والتصدي لهذه المهام منوط بالعرب أساساً، وبمثقفيهم خصوصاً، إلاّ أن المُلاحظ أن ما يُعقّد الأداء على هذه الجبهة، هو بعض السياسات الأميركية التي سبق الإلماح إليها. ومن موقعها كان في وسع الرسالة أن تحض، تخصيصاً وتعييناً، على تلافي بعض عيوب تلك السياسات، بإيلاء اهتمام أرفع لمفهوم العدالة، خصوصاً متى طُبّق على الشعب الفلسطيني الذي تعرض، ويتعرض، للظلم. وغني عن القول إن هذا الظلم والتغاضي عنه من أسباب البلاء في الشرق الأوسط عامة.

وهذا، بالطبع، ما لا ينبغي أن يحبط الجهود العربية باتجاه محاورة الآخر الأميركي، وإقناعه، كما لا يجب أن يمنح العرب أعذاراً عن قصور يرجع إليهم السبب الأول في تأسيسه.

الفصل العاشر

الحرب على العراق والحرب على المعارضة العراقية(*)

تستحق الحرب على العراق الإدانة. فهناك، أساساً، موقف أخلاقي من مبدأ الحرب نفسها ينفي عنها صفة العدالة ويستهجن الإقبال عليها بالحماسة، فلا يتعامل معها كواقعة مقبولة إلاّ كاضطرار يستحيل دفعه. وهذا، بالطبع، لا يعني التغاضي عن الواقع البائس الذي فرضه نظام بغداد، ولا الوقوف منه موقف المحايد، بل يحتّم العمل على تطوير صيغة تمكّن العراقيين أنفسهم من تجاوز الكابوس الذي يرزحون تحته، دون الافتراض التلقائي أن الحرب الأميركية هي السبيل الوحيد.

فاضطرارٌ كالذي واكب حروباً مثل العالمية الثانية وإخراج العراق من

(*) شارك في كتابة هذا الفصل حسن منيمنة.

الكويت أو الصرب من كوسوفو، ليس قائماً الآن، فيما تنمّ التجربة عن نجاح نسبي للاحتواء، بغض النظر عن سجالات تناولت طبيعته وحدوده، في إنجاز الهدف الردعي المتوخّى. وهذا ما بدا قاسماً مشتركاً أدنى بين استراتيجيات ومصالح إقليمية ودولية، في انتظار أن يُنتج الواقع عناصر تزخّم حركته وتغلّب أوجهها المتقدمة التي توفّر شروط حسم تقل أكلافه البشرية ومضاعفاته السياسية.

فبينما تردّت قوة النظام العراقي عما كانته في ١٩٩٠، لم تُستنفد السياسة معه، إن لم نقل إن ما جُرّب منها ظل ضئيلاً لا يُذكر. وفي المقابل، قامت اللغة الدعوية التي تضع هذه الحرب في خانة الاضطرار، لا بل ترفدها بالحماسة، على تهافت لا يصعب دحضه. وهو ما لا ينى يبيّنه الإجماع العريض المعقود ضدها والشامل دولاً ومنظمات رأي عام ورموزاً فكرية وثقافية. وقد لا يكون عديم الدلالة أن مثقفاً فرنسياً كبرنار هنري ليفي المقيم على تعاطف لا يتزحزح مع المواقف الأميركية (والإسرائيلية) القصوى، وجد نفسه أمام هذه المسألة من دون رأي قائلاً، هو الذي يفتي بكل ما يعرض له: «لا أعرف». والسبب نفسه ما يثير الجفلة والنفور عند مثقفين ليبراليين غربيين أيدوا الحروب السابقة في العراق وكوسوفو وأفغانستان، ليجدوا أنفسهم الآن في موقع مغاير.

فقلة قليلة هي التي اقتنعت بالربط بين بغداد و«القاعدة»، وصولاً إلى هذا التحريك العجائبي والانتقائي لملف الديموقراطية في العراق، ولم تظهر حتى اللحظة حجة واحدة توحي بالعكس. وميلٌ كهذا المندفع إلى ربط ما لا يُربط واستخلاص نتائج بالغة الصلابة من مقدمات شديدة الرخاوة، إنما يشي ببعض ما ينجم عن تربّع قوة واحدة وآحادية في سدّة العالم. ذاك أن الواقع إذ يرسو على مركزية

إمبراطورية، تتعرض لغته لخطر التمركز الإمبراطوري النافي كلَّ لغة وسرد آخرين.

هنا يكمن، من حيث المبدأ، سبب وجيه لخوف كل ديموقراطي وليبرالي. فالقوة الواحدة المحضة يتعارض وجودها تعريفاً مع علة الوجود الديموقراطي وسهره على التعدد. وكما هو معروف جيداً، لا تكفي النوايا الطيبة، حتى لو وُجدت، لحمل القوي، المطلق القوة، على الإقرار بالتعايش مع غيره والارتضاء بنظرته إلى نفسه والعالم المحيط. وبالمعنى نفسه تجافي قوة كهذه مبدأ تحكيم القانون بين أطراف ونظرات عدة، مجافاتها تقديم التنازلات لمطالب عادلة ومُحقّة.

أما التسليم بعكس ذلك فيرقى إلى تسليم برواية الراوي القوي التي تفضي إلى تصوير الخطر حيث لا خطر، أو تضخيمه حيث هو صغير أو بسيط. وإسباغ كهذا للدراما الذعرية قد يحصل تحت وطأة المصالح (سلاح، نفط) والأفكار (نزعات نيو إمبريالية)، لكنه قد ينبثق أيضاً من وساوس لاعقلانية كالتي أطلقت جريمةُ ١١ أيلول/ سبتمبر بعضَها الكثير في أميركا. وفي الحالات جميعاً يستحيل في ظل تمدد القوة الآحادية تقديم أية رواية مضادة لروايتها، أو حتى مُباينة، دون الطعن بفرضياتها المركزية. هكذا رأينا مثقفاً أميركياً ليبرالياً كمايكل ولزر يعارض الشائع الذي سيّدته القوة، جازماً بأن العراق ليس مصدر خطر على أميركا. أما أن تهدد بغداد جيرانها فهذا يلزمه، لتبرير الحرب، تفويض الجيران للولايات المتحدة بالحلول محلهم في مهمة الحماية. وهو، في حدود علمنا، ما لم يحصل.

فحملة التزييف المستشرية تحمل على التشكيك بكثير من العناصر

التي تُقدّم كبديهيات، كما تسمح بالنظر إلى ما يجري كامتداد لانقلاب يرعاه جورج بوش وجمهوريوه الأكثر يمينية ضد التطورات التقدمية، السياسية والاجتماعية، التي سجّلتها السنوات الماضية في أميركا والعالم: من توسّع الإقرار بالفردية إلى ذيوع دعوات كـ «حقوق الإنسان» أو مطالبات بيئوية وشبابية، جنسية ونسوية، ومن التعددية الإثنية والثقافية واللغوية في بعض العواصم الغربية إلى مباشرة الاعتذارات لشعوب والمراجعات لتجارب عنصرية أو كولونيالية، ومن تعاظم الأصوات المطالبة باستدراك العولمة بحاكمية أممية وتأسيس صمّامات أمان اجتماعي تحمي الأشد فقراً إلى التفكير بتنظيم علاقات ما بعد الحرب الباردة على قاعدة من تعددية قطبية.

وكان أوضح تعابير التزييف الذي أطلقه الانقلاب اليميني اللجوء إلى ديماغوجية تعمّمها تقنيات الاتصال الحديثة. فعلى غرار التركيز على الخطر العراقي، تمّ تجاهل الفارق بين حرب ضد العراق إثر غزوه الكويت وحرب ضده وهو محاصَر منكفىء. ولئن استأنف منطق كهذا تشويه السياسات التي نقلت بغداد من الهجوم إلى الانكفاء، والتشكيك برجاحة العلاجات الكلينتونية وصلاحها، فإنه أمعن أيضاً في إسباغ الجوهرية على منطقة لا تُعالَج أمورها بغير القوة، وهو جزء من مزاج شرع يتعولم بعد ١١ أيلول. وحين نتذكّر أن إلقاء القنبلتين النوويتين على هيروشيما وناغازاكي لم يتأتَّ عن أسباب عسكرية بقدر ما أملاه رسم خريطة العالم وتوازناته بعد الحرب الثانية، تراودنا الخشية من أن تمهّد الحرب الجديدة والأسلحة التي ستختبرها لرسم خريطة نهائية للعالم وتوازناته بعد الحرب الباردة. ومهمة كهذه لا بد أن تنطوي على تكريس للآحادية القطبية القائمة ومزيد من تهميش الأمم المتحدة والقانون الدولي.

والراهن أن المواقف العامة الأكثر تداولاً لهذه الإدارة لا تشجّع، هي الأخرى، على افتراض الأحسن. فتثاقُلها في اللجوء إلى مجلس الأمن، ورفضها المحكمة الدولية، وموقفها من بروتوكول كيوتو ومن حظر الألغام الأرضية، وتعاملها مع أسرى غوانتانامو، وتماديها في التجاوز على الحقوق المدنية بحجج أمنية، كلها تعزز المخاوف التي يعززها وجود بعض رموز اليمين الأقصى في صدارة الحزب الجمهوري ووزارتي الدفاع والعدل، ناهيك عن التأثير المتعاظم لليمين الديني ودوره النامي في الاجتماع والتعليم.

ولنفترض، من ناحية أخرى، أنه أمكن، رغم هذه التحفظات، غضّ النظر عن التدخل، فالسؤال الوجيه الذي يطرح نفسه إذّاك سيطاول مدى التزام إدارة كهذه بالعراق بعد نشوب الحرب وإطاحة سلطته. فتجربة ألمانيا وخطة مارشال والديموقرطة، أو تجربة اليابان ودستور ماكآرثر، هما مما ترتّب على التنافس مع الاتحاد السوفياتي والشيوعية، والذي ما لبث أن تجمّع، منذ المواجهة الكورية، في الحرب الباردة. لا بل يمكن قول الشيء نفسه في معرض تفسير بعض ما حدا ببلدان أوروبية غربية إلى اعتناق الكينزية والإصلاحات الاشتراكية الديموقراطية. بيد أن انعدام التنافس في الشرق الأوسط، تبعاً لانعدام القوى المنافسة، يستبعد اللجوء إلى نهج إصلاحي في العراق.

ولا يفوت المراقبَ مخاطرُ التخلي الذي نرجّحه على الوضعين العراقي والعربي، وهي مخاطر لا صلة لها بأي «شارع عربي» يُزعم أنه عتيد وصاعد لكنها، على العكس، تترجّح بين تفتت وتهجير جماعي وإفقار ونزعات ثأرية واحتراب أهلي. وهي كلها بؤر خصبة لتوليد الإرهاب الذي يقال إن هدف الحرب استئصاله. وهذا لا يعني، بالطبع، المصادقة على خرافات نرددها من أننا أبرياء وواحدون

فيما الاستعمار يجزّئنا، ولا تجاهل مقدمات التجزئة في تراكيب أهلية وفي سياسات سلطوية بلغت أوجها في العراق البعثي. كما لا يقود إلى رفض مطلق لتجزيء وحدات سياسية ثبت أن أكلافها على سكانها وجيرانها أكبر من عائداتها. فالتجربة والحس النقدي عاصم من عبادة الأوطان، أو من تفضيل استمرارها على مصالح السكان أنفسهم. مع هذا، ومن موقع يمحض الأولوية لسعادة الشعوب ورفاهها، يبقى التساؤل عن قدرة العراق وسائر بلدان المنطقة على إنجاز طلاق سلمي (على طريقة تشيكوسلوفاكيا السابقة) سؤالاً في محله.

ومرة أخرى، فليس ما نقصده أننا ممتازون لا يتهددنا إلاّ السلوك الأميركي. ذاك أننا في أسوأ ما يمكن أن تنحدر إليه الأمم لأسباب مردّ معظمها إلى مواقف وسياسات وحروب اتخذناها أو خضناها. لكن انتشال العرب من الدرك الذي هم فيه لمصالحتهم مع الحداثة، مسألة أعقد وأهم من حملة عسكرية. فالأخيرة قد تضمن لأصحابها مصالحهم النفطية والاستراتيجية بعلاجات جراحية موجعة قد تتعدى العراق، مستعينة عليها بخريطة التوزّع والتحاقُد الأهليين. إلاّ أن علاجات كهذه، رغم قسوتها أو بسببها، أقل كثيراً من الالتزام الذي يتطلبه تحديث العراق والمنطقة. وقد يقال هنا، بحق، إن عرب اليوم عاجزون عن الارتفاع إلى ما تتطلبه الأُجندة الحداثية، وأن عصر العولمة لا يرحم البطيء. لكن يبقى أن التسريع الثوري الحارق للمراحل لن يجعل الأمور السيئة إلاّ أسوأ، خصوصاً أن الحرب والتسريع، حتى لو ابتدآ ضمن إطار السعي إلى دفع التطوير الحداثي قدماً، قابلان للاقتصار على مجرد فعل آني وأولي إن لم يُرفقا بالمتابعة المطلوبة. وهذا ما يعود، في أحسن الأحوال، إلى افتقار الطرف الشارع بالحرب، أي الولايات المتحدة، إلى الإجماع على

الهدف منها وحدود التدخل التغييري. فإذا وعدتنا الصيغة الخطابية بتهديم يتلوه تعمير، فقد يقتصر الواقع الفعلي على تهديم محض. أما الرهانُ على العكس فيبقى مجازفة تنطوي على قدر كبير من الخطر. وحتى لو نجم عن حرب كالمتوقعة كيان صغير وأقلي ناجح، يبقى أن منطقة بكاملها ستنتهي عرضة للانهيار تتآكلها الحروب والفقر والثأرية.

والمساجلة هنا إنما تمتّ بصلة وثيقة إلى ما بعد الحرب الباردة والمعاني المتضاربة التي استُخلصت. فثمة من استنتج أن انهيار الشيوعية انهيارٌ لها وحدها ومقدمة لثورة مضادة تنهل من النبع الخلاصي نفسه الذي نهلت منه الشيوعية. وثمة من استنتج، ونحن منهم، أن ذاك الانهيار انهيار لكل نزعة ثورية ولكل إرادوية خلاصية تنوي إحلال التغيير السريع بالقوة والفرض. ذاك أن العالم، كما تقول تجارب عدة، يتقدم بالمليمترات ويتراجع بالأميال، وكلما كانت تظهر قوة تتوهّم دفعه بالأميال إلى أمامِ إيديولوجي ما، كانت تستنهض القوى الأكثر رجعية التي تنجح، هي وحدها، في إرجاعه تلك الأميال.

فقد شكلت الثورية اليسارية التي افتُتح بها القرن العشرون في روسيا واحداً من حوافز الارتداد الفاشي والنازي المدمّر للعالم، دون أن ينجح الوعد الرؤيوي في نقل روسيا إلى حيث أراد نقلها. ويُخشى اليوم أن تطلق الراديكالية اليمينية التي افتُتح بها القرن الواحد والعشرون في الولايات المتحدة، غرائز رجعية وأصولية في العالم الثالث لم تكتم مرة حقدها على الحضارة الكونية، فيما يصاب التقدم الأميركي نفسه بتعويق ديني ورجعي. فمناخات كهذه قد يُقيّض لها أن تبعث في الغرب نوازع النكوص الأكثر رجعية، إذ

حين يتحقق معظم المسلمين من أن الحرب على العراق حرب مسيحية ـ يهودية على الإسلام، لن يتأخر ظهور الصدى الغربي الذي يقول، وهو بدأ يفعل، إنها حرب مسلمة على المسيحيين واليهود.

ولنتأمل، في مناخ داكن كهذا، وضع الأقليات الدينية والنخب الثقافية والاقتصادية المتهمة بالتغرّب في العالم الإسلامي. ولنتأمل، في المقابل، ذاك التواطؤ الضمني بين الحكومة الأميركية التي يجاهر بعض وجوهها بقناعاتهم الغيبية، وبين تيارات ألفانية تلفّق سردها للملاحم والفتن الموعودة كتابياً. فها هي زعامات هذه التيارات تؤوّل حروب الإدارة الحالية بإدراجها في الإطار الألفاني ممعنةً في تعميم الوصف العدائي للإسلام، فيما تمتنع الحكومة، حرصاً على التعبئتين الانتخابية والحربية، عن إدانة هذه المواقف أو حتى التبرؤ منها.

والحال أن الإدارة التي فكّرت في إيلاء منصب رفيع لهنري كيسنجر، لا تبدي عناية تُذكر بأخذ شعوب العالم في اعتبارها، وبالتخفيف تالياً من عقدة كراهية أميركا المستحكمة كونياً. وكراهية كهذه التي لن تزيدها الحرب إلاّ تأججاً، خطيرة بمحمولها الرجعي المتخفّي في عباءة الرفض لمواقف أميركية خاطئة أو مجحفة.

وهنا بالتحديد يندرج الموضوع الفلسطيني الذي تتوازى سلبية تناوله مع التحضير للحرب العراقية. فإذا كان وهماً اشتقاق سياسات ومصالح واحدة يسلك نحوها العراقيون والفلسطينيون طريقاً واحدة، على ما يردد من يرهنون تطور العراق بـ «مناهضة الإمبريالية» و«وحدة النضال العربي»، يبقى أن السلوك الأميركي

حيال إسرائيل والفلسطينيين سبب آخر للحذر من سياسات واشنطن. والأبشع أن من غير المستبعد أن تشكل الحرب شاشة ضبابية تُخفي مذبحة أخرى، أو تهجيراً آخر، ينزلان بالفلسطينيين، فيما يجد العرب أنفسهم أمام عجز لا يليق بأحد أن يستشعره في نفسه، ولا ينبغي أن يطمئن العالم ما دام أحد يستشعره.

ينمّي هذه الحساسيات معطيات تبدأ بالعواطف الليكودية الراسخة لدى مدنيي وزارة الدفاع الأميركية، ولا تنتهي بالمقارنة بين المعالجة الجارية للأزمة الكورية والإعداد للحرب على العراق حيث تكابد فرق التفتيش الشوق للبرهنة على امتلاكه أسلحة دمار شامل.

والحق أن هذه الذرائعية المحضة غدت مادة إقلاق لأصوات ثقافية وضميرية متزايدة. فإذا صح التمييز المبدئي بين امتلاك نظام ديموقراطي لأسلحة الدمار وامتلاك نظام غير ديموقراطي، إلاّ أن صحته لا ينبغي تحويلها أقنوماً فيتشيأ يتغافل عن أن كوريا الشمالية لا صلة لها بالديموقراطية، فيما الولايات المتحدة، الديموقراطية، كانت أول من طوّر السلاح النووي وأول، وآخر، من استخدمه. والأخطر في تصنيم ذاك التمييز أنه يجوّز ضمناً استخدام الديموقراطي هذا السلاح في مواجهة غير الديموقراطي. وحتى لو اقتصر الأمر على الردع الذي توصف به وظيفة السلاح النووي، يبقى أن تراتُبية الردع إنما تنمّ عن تبويب جوهري يعززه مبدأ الضربة الاستباقية المفتوح على استخدام ذرائعي بدوره.

ولتبديد هذه الذرائعية ولطمأنتنا كبشر إلى حياتنا، غدا مُلحاً نزع التسييس والتبويب عن امتلاك هذه الأسلحة المنتشرة، والمرشحة لمزيد من الانتشار. وهذا ما لن يصار إليه إلاّ بجهد شامل يبلوره مؤتمر

دولي مسوق بالطموح إلى عالم لا أسلحة دمار شامل فيه، ومعالجة الأوجه الاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن النزاعات الإقليمية وما يتصل، بصورة أو أخرى، بامتلاك الأسلحة المذكورة. وقد لا تكون هذه الحاجة، بفعل التجييش المسلح بالزعم الأخلاقي لدى القوة العظمى الوحيدة، قابلة للتنفيذ في أمد قريب، إلاّ أن التأسيس للخطاب الداعي إليها يبقى ضرورة قاهرة.

غير أن من أنكى ما في تلك الذرائعية رسوّها على «مبدأ» عميق ربما بات مدعواً إلى أن يسود، مسنوداً بما تمتلكه واشنطن من أسباب القوة. والمبدأ هذا يتمثّل في ترجيح «الأحقّية الديموقراطية» على «الأحقّية القانونية»، أي في ذلك التسليم بأن اتصاف الولايات المتحدة بالديموقراطية وزعامتها للعالم الحر، يخوّلانها تجاوز القانون، وتخطّي الهيئات القانونية التي تنظّم الحياة الدولية أو يُفترض فيها ذلك، خصوصاً إذا ما تعلق الأمر بمجابهة نظام مستبد كالقائم في بغداد. فالأخذ بذلك المبدأ أساساً لسلوك أميركا في محيط عالمي بات مشرعاً أمام سطوتها كما أضحت هي طليقة اليد في شؤونه، أمر بالغ الخطورة على الحياة الدولية ومستقبلها. والنُذر الأولى لما يمكن أن ينجرّ عن الأخذ بذلك المبدأ تلوح جليّة في ثنايا هذه الأزمة وفي المقاربة الأميركية لها.

فالمقاربة المذكورة أوجدت وضعاً مفارقاً، وكانت من بين أبرز عوامل ما نعاينه راهناً من إرباك وبلبلة دوليين، بل من تعطيل للحياة الدولية. فهذه الأخيرة إنما «حشرت» القانون الدولي، أو ما يسمى «الشرعية الدولية»، قسراً وبفعل ذلك النوع الأحادي الجارف، في صفّ النظام العراقي! وذلك ما يرقى إلى مصاف «الإنجاز» الذي ما كان له أن يتحقق إلاّ على يدي جورج بوش وصقور «المحافظين

الجدد». ولأن «الإنجاز» ذاك، سواء كان متعمداً أم مجرد مفعول جانبي لاندفاع القوة، وضع سائر دول العالم (عدا استثناء أو اثنين) أمام مفاضلةٍ، أو بالأحرى لا مفاضلة، مجحفة، وبين مضضيْن، وبين اختيارين متعذّر كلاهما، فإنه يهدد بشطب معايير الاصطفاف الدولي أو ما يقوم مقامها. إذ لا مراء في أن غالبية دول العالم، بدءاً بدول الجوار الإقليمي، تشاطر الولايات المتحدة رغبتها إطاحة صدام حسين، لكنها لا تقر أسلوبها لأنه يتطلب مقابلاً باهظ التكلفة، أي ما لا يقل عن التضحية بالأسس التي تنظم الحياة الدولية، قوانين ومؤسسات، ناهيك عن مضاعفات مباشرة، على المصالح أو الوجود، تتوجّسها تلك الدول أو يخشاها بعضها.

وترجيح «الأحقية الديموقراطية» على «الأُحقية القانونية» التي لا تُنال إلاّ بمصادقة المجموعة الدولية أو متنها الغالب والمسؤول، هو ما قد يكون التعبير الإيديولوجي عن القوة الأميركية في طورها الراهن. إذّاك تصبح تلك الصفة الديموقراطية، مسوّغ الانفراد بالقوة وباستخدامها. أي أن الولايات المتحدة تعتبر نفسها فوق كل مساءلة، ليس فقط بفعل ما اجتمع لها من أسباب السطوة، ولكن كذلك لأنها زعيمة «معسكر الخير»، الديموقراطي، في مواجهة «معسكر الشر»، الإرهابي والاستبدادي، وأن الصفة تلك فيها جوهرية وإطلاقية لا تكبّلها نسبية القانون واعتباراته مما قد يحتمي به حتى المجرم. وهذا علماً بأن «نواقص» القانون تلك هي، تحديداً، ما يجعله بعض أرقى ابتكارات البشر لتنظيم اجتماعهم، أفراداً وأمماً.

فواشنطن، في ظل إدارتها هذه، حوّلت صفتها الديموقراطية إلى مصدر «شرعية» بالمعنى الأصولي للكلمة، أي بذلك المعنى غير الزمني وغير النسبي كما عهدناه في «اشتراكية» الدولة السوفياتية أو

«إسلامية» الدولة الخمينية. وذلك ما يستثير تحفظ العالم أو اعتراضه، خصوصاً أن طريقتها في معالجة الأزمة العراقية لا تبدو مجرد جموح موضعي يتذرّع بخصوصية نظام بغداد، لجهة شذوذه البالغ حتى قياساً بأنظمة ديكتاتورية أخرى، بل تلوح تأسيساً للصيغة التي تريدها أميركا للعالم، ولموقعها المهيمن فيه.

والولايات المتحدة، إذ تقيم مثل ذلك التناقض، أو المنافاة، بين الديموقراطية والقانون، إنما تنسف تلك إذ تؤدلجها، وتمتهن هذا فتفتح الباب واسعاً أمام تعسف الأقوى، كائنة ما كانت النوايا. فهي كأنما تطالب العالم أن يقايض ضمانات القانون الدولي، والهيئات الساهرة عليه تشريعاً وتطبيقاً، على محدودية تلك الضمانات وقصورها وتعثّرها، بأخرى لا تتمثل إلاّ في التسليم بأن ديموقراطيتها، كصفة فيها جوهرية، تجعلها قوة «خيّرة» لا محالة وتسوّغ كل ما تأتيه. وذلك، بالطبع، لا يطمئن أحداً، لأنه يرمي إلى استبدال مرجعية موضوعية، هي تلك القانونية التي جهد العالم، ولا يزال، في إرسائها خلال نصف القرن الأخير بشكل خاص، بأخرى ذاتية تستقيها الولايات المتحدة من ذاتها. وبديهي أن كل ذلك لا يطمئن خصوصاً إلى الدور الذي أناطت واشنطن بنفسها مهمة الاضطلاع به، والمتمثل في العمل على نشر الديموقراطية في كافة أرجاء المعمورة.

فمثل ذلك ادعاء لا يمكن الإقرار به دون نقاش. وأسباب التخفظ عديدة بعضها نظري وعام، وهو أن السابقات التاريخية تميل إلى تأكيد تناقض، يكاد يكون أصلياً، بين الفكرة الديموقراطية والفكرة الإمبراطورية، عبّرت عنه على أجلى وجه تجربة الاستعمار الأوروبي التقليدي، كما شهدها القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن

العشرين. فقد عاشت تلك القوى الاستعمارية، على الصعيد السياسي، ضرباً من الانفصام بين واقعها في بلدانها، كدول ـ أمم ديموقراطية، وبين واقع مستعمراتها، كمجال إمبراطوري قليل الحفول بالحريات والحقوق، شأنه شأن أي واقع إمبراطوري سواه. صحيح أن تجربة الولايات المتحدة، خلال الحرب الباردة ربما اختلفت، حيث كان العيش في كنف الإمبراطورية الأميركية في غرب أوروبا، أفضل منه بكثير في كنف الإمبراطورية السوفياتية وسط تلك القارة وشرقها. لكن ما كان سارياً في ألمانيا الغربية أو في إيطاليا مثلاً، لم يكن سارياً في تشيلي، في عهد الجنرال بينوشيه، أو سوى ذلك من حالات الاستبداد التي قامت بمباركة الولايات المتحدة و«ازدهرت» في ظلها. وبديهي أنه لا يوجد في الوقت الحالي، ومع هذه الإدارة، ما من شأنه أن يضمن أن «الديموقراطية» الموعودة ستكون من قبيل تلك التي رعت قيامها في اليابان، لا كتلك التي أنعمت بها على شعب تشيلي. وفي الوسع التذكير بأن بعض التجارب الألمع في فرنسا وإيطاليا انطوت على تعسف ديموقراطي خطير أملاه منع الحزب الشيوعي في البلد الأول من أن يقوى، وفي البلد الثاني من أن يحكم. لا بل، وبالنظر إلى تاريخية المفهوم الديموقراطي، مثله مثل أي مفهوم تاريخي، غدا من الصعب اليوم الركون إلى صيغ في الديموقراطية تنكص إلى المراحل السابقة التي لا تستجيب الشمولية المواطنية. بمعنى آخر، لم تعد ديموقراطية أفريقيا الجنوبية السابقة والمقصورة على البيض، وديموقراطية إسرائيل الأقل ديموقراطية حيال العرب، مجرد تعبير عن مكانة أرفع في التنظيم السياسي، بل غدت أيضاً تعبيراً عن نقص مريع في ديموقراطية هاتين الديموقراطيتين.

بيد أن المواقف العامة والمبدئية التي تُسجّل هنا لا تلغي أن الخطر على العراقيين، في ماضيهم وحاضرهم على الأقل، يتأتى عن أسباب

لعبت فيها الإدارة الأميركية، أو الولايات المتحدة عموماً، دوراً ثانوياً. وهنا لا بد من مراجعة جذرية لقناعات تبسيطية أمكن تحويلها، عربياً وخارج العراق، قناعاتٍ شعبية. فالوضع لم يندفع إلى ما اندفع إليه لأن «الأميركان دعموا صدام» في هذه الفترة أو تلك، وهو ما فعلوه، ولا لأنهم فرضوا حصاراً جائراً، وهو كذلك. فالسبب العميق الذي يؤوّل المأساة الراهنة أننا نحصد، في العراق، الحصاد الأمرّ لتاريخ «حركة التحرر الوطني العربية». وما التركيز السجالي على التفصيل الأميركي والإغفال عن الأساس الذاتي غير دليل آخر إلى الميل المستشري إلى رفع المسؤولية عن النفس.

فإذا كانت النظرة من الولايات المتحدة وأوروبا الغربية تشدّد على الحرب بوصفها مدخلاً إلى الكارثة، فأغلب الظن أن النظرة من العراق تشدد عليها هي نفسها بوصفها مدخلاً إلى الخلاص. ذاك أنه، وضداً على تبسيطية «التناقض الواحد» الذي يشق العالم باستواء وتكافؤ، تحول أنظمة الاستبداد دون تبلور هذا البُعد الإنساني الواحد لصراعات كوكبنا. فهي أنظمة منغلقة تعريفاً وعصية على التأثر بما يجري خارجها. ومن موقعها هذا تؤسس أوضاعاً استثنائية وخاصة يصعب إدراجها في جهد عالمي شامل. وإذ تُستبعد السياسة كلياً كوسيط للتبادل معها، تحل محلها المشاعر العاطفية الحادة التي يصبغها يأس ورغبة حادة في أي خلاص فوري.

وهنا، لا بد من مواجهة الحقائق التي تبدو جارحة للبعض حول شعبية التدخل، ما يقود إلى تناول الأمور بطريقة تغاير الاتهامات الرائجة في ما خص «العمالة لأميركا». فإذا كان التعاون مع سياسة أميركية كالموصوفة أعلاه ينطوي، في نظرنا، على خطأ أملاه طغيان اليأس على التحليل، إلاّ أن الخطأ هذا ليس عمالة إلاّ بالقدر الذي

كان فيه فلاديمير إيليتش لينين «عميلاً» للإمبريالية العسكرية الألمانية التي تولّت إيصاله إلى روسيا كي يقود ثورته ضد خصومه ممن يحاربون ألمانيا. فالأمر كان إذاً بمثابة محاولة للاستفادة من واقع موضوعي على أساس اتفاق مرحلي على أهداف بعينها.

وللأسف يتناسى أصحاب العقلية الاتهامية، وكثيرون منهم لم يروا غضاضة في التعامل مع أنظمة البلدان الاشتراكية السابقة، أن معارضات أوروبا الشرقية والوسطى ما كانت لتنجح في إسقاط الشيوعية وإقامة أنظمة ديموقراطية لولا الدعم المتفاوت من بلدان غربية. ويتكرر الشيء نفسه حالياً مع معارضات في العالم الثالث، كالزيمبابوية مثلاً، أو مع منظمات مجتمع مدني لا حصر لها.

وللمرء أن يختلف مع تحليلات المعارضة العراقية لكنه، خصوصاً إن لم يكن عراقياً، مدعوّ إلى التنبّه إلى تلك الحرقة الشمشونية التي اندفع المعارضون العراقيون إليها تحت وطأة استبداد يقابله عجز مطلق عن توليد أسباب عراقية أو عربية للتغيير. والعراقيون حساسون اليوم، ويحق لهم أن يشعروا كذلك، حيال ميل عربي مستشرٍ ومديد إلى إلحاق قضيتهم الوطنية بقضايا أخرى، لا سيما منها الفلسطينية، كما لو أننا لم نتعلم إلاّ قليلاً جداً من مرارات التجاوز على الدولة ـ الأمة ومزاعم تمثيلها من خارجها ورغماً عنها.

وهذا مما يقود إلى تنزيه النقد الذي قد يُوجّه إلى تلك المعارضة عن التعهير الدارج في بيئات غير عراقية لا تراعي، إطلاقاً، خصوصية معاناة العراقيين وحرقتهم، المتهورة أحياناً، إلى التغيير. فتعهير كهذا قد يزيد في دفع المعارضة إلى الارتماء في أحضان الإدارة الأميركية، لا سيما إن لم ينجح العرب في أن يقدّموا للعراق ما يتعدى شتم

معارضته! كذلك سيغدو التحكم بمستقبل ذاك البلد والسيطرة على وجهته العامة أصعب فأصعب. فالذي يريد صون ما تبقى من روابط عربية، وهي أضحت قليلة وواهنة جداً، عليه أن يعترف بهذه التعددية لا في الرؤى فحسب بل في المصالح أيضاً.

وأما الدعوات المتناثرة هنا وهناك حول التصدي للحرب الأميركية، فأقل ما يقال فيها إنها، هي أيضاً، تعاود تزويج المأساة إلى الملهاة. ذاك أننا نعيش اليوم إحدى اللحظات السوداء النادرة في التاريخ لجهة اختلال توازنات القوى بين طرف بعينه وسائر أطراف المعمورة. ولن يكون في الوسع تجليس التوازن المختل بمقاومة وتصدٍّ لن يفاقما إلاّ الاختلال نفسه، فيما المتاح، فضلاً عن العمل الهادئ لاستمالة العراقيين إلى وجهة النظر هذه، ضغوط سياسية وديبلوماسية ومجتمعية ترهص بنماذج بديل. فكائنة ما كانت رداءة الإدارة الأميركية الحالية إلاّ أننا لسنا حيال نظام فاشي يعدم إمكانات المعارضة، بل أمام ديموقراطية لا تحول الرضّة التي تعانيها دون إطلاق قوى معارضة للحرب على ما كانت الحال إبان حرب فيتنام. وهذا ما يُكسب مخاطبة الرأي العام الأميركي والتأثير فيه أهمية قصوى، خصوصاً وقد تصدّعت حركات التحرر بعدما آلت، في أغلبيتها الساحقة، إلى تصحّر سياسي ومجتمعي قاتل. وكحال تلك الحركات انتهى كل توازن سلاحي بعد الحرب الباردة فيما غدت شبهة الإرهاب، بعد ١١ أيلول، تطاول الأنشطة العنفية كائنة ما كانت. وما العمليات الانتحارية في فلسطين/ إسرائيل، التي تعود على أصحابها بالهزائم السياسية والأخلاقية، غير نتاج للإفقار الذي ألمّ بالعنف وسياساته. فإذا أضفنا الفوارق النوعية وغير المسبوقة في القدرات الاقتصادية والتقنية، تبعاً للعولمة وما أوجدته من ثراء، خصوصاً في الولايات

المتحدة، تبدّى القتال والمقاومة مجرد تبديد لما تبقى من قوى ذاتية، وهو أصلاً هزيل. لا بل تبدّى الأفق العربي نذيراً بهزيمة كاسحة تُعطف على قائمة الهزائم والمآسي الطويلة.

الفصل الحادي عشر

في بعض قضايا السياسة والوطنية اليوم

إبان المواجهة الكبرى التي عشنا ولا نزال نعيش، لاحظ غير مراقب ومعلق ذاك الفارق بين رد الفعل العراقي ورد الفعل العربي. فالأول، بأكثريته، رحب بالحرب الأميركية بصفتها مدخلاً إلى الخلاص من حكم مستبد، فيما رفض الثاني بأكثريته تلك الحرب بوصفها حرباً على العرب والمسلمين. وكان للإعلام، وهو «عربي»، أن عمم الموقف الثاني وظهّره حتى كادت المشافهة تغدو الشكل الوحيد لنقل الموقف الأول.

والراهن أن الحرب الأخيرة اكتسبت، لأسباب معروفة، أهمية تفوق التي اكتسبتها الحروب السابقة مما شهده العالم العربي. فإلى موقع العراق ودوره، هناك التورط الأميركي المباشر، وإلى صلة الحرب المذكورة بالمنعطف الدولي على الأصعدة كلها، هناك التماسّ مع

النفط، وإلى الانعكاس على الموضوع الفلسطيني هناك تأثيرات قد تتعدى أنظمة المنطقة إلى نسيج مجتمعاتها. لكن فارق الأهمية لا يلغي، والحال هذه، وجود قاسم مشترك، ومتكرر، بين هذه الحروب جميعاً. ومهما بدت الحقائق جارحة ومؤلمة بالمقياس إلى وعي قومي سعيد ومطمئنّ، لا بد من إيراد بعضها تمهيداً لاستخلاص قد يكون أكثر جرحاً وإيلاماً.

فحين حصلت الحرب بين الأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية في ١٩٧٠، كانت الغالبية الساحقة من الشرق أردنيين في مواجهة الغالبية الساحقة من العرب. وحين حصلت الحرب بين لبنان والمنظمة، وبعدها سورية، كانت الغالبية الساحقة من المسيحيين اللبنانيين في مواجهة الغالبية الساحقة من العرب، لكن ما ابتدأ في السبعينات نزاعاً بين العروبيين وبين القواعد العصبية المؤسسة للكيانات، تحول لاحقاً نزاعاً بين العروبيين أولئك وبين الكيانات نفسها. فإبان الحرب اليمنية ـ اليمنية كانت الأكثرية العربية في مواجهة أكثرية اليمنيين الجنوبيين، تماماً كما غدت الأكثرية الأولى في مواجهة الكويتيين كلهم لدى تعرضهم للغزو. وها نحن نصطدم مجدداً بذاك الاصطفاف الذي يضع أكثرية العرب في مقابل أكثرية العراقيين.

وهذا التكرار، على اختلاف في التفاصيل، يدل إلى الصراع الضاري الذي لا يزال على الدولة ـ الأمة في العالم العربي أن تخوضه كيما تنشأ. وهو صراع متعرّج قد لا يتعادل معه الوعي به، وقد ينسدّ طريقه فيرتد كلياً إلى احتراب أهلي ودعوات تناحُر. إلاّ أنه في الحالات جميعاً يبقى أن مشكلة بناء الدولة ـ الأمة، أو تفكيكها، لا صلة تجمعها بالترسيمة الإيديولوجية، القومية العربية أو الأصولية، للصراع.

كذلك يدل الصراع نفسه إلى حقائق عدة يتصدرها ما يتعلق بالموضوع الفلسطيني.

ذاك أن الإعاقة التي أحاقت بولادة الدولة الفلسطينية (وهي ما تعاظم في السنوات الأخيرة بفعل التقاء الراديكاليتين القصويين للشارونية والبوشية) لا تزال العامل الأهم في تغذية الغضب «العربي» حيال استقرار الدول القائمة، كما حيال الإقرار بالنتائج المترتبة على إرادة أبنائها. ففي الأردن ولبنان ينبغي أن لا تقوى الدولة ـ الأمة كيما يبقى البلدان ممرين سهلي العبور إلى أزمة الشرق الأوسط. ولأجل الغرض الذي عبّر عنه شعار «هانوي العرب» الشهير، أريد أن لا تنجح تجربة اندماج أردني ـ فلسطيني كانت، حتى ١٩٧٠، معقولة نسبياً، وأن تتهدم تجربة برلمانية وتحديثية متقدمة بمقاييس الشرق الأوسط العربي. أما في الكويت واليمن الجنوبي فيُحبَّذ دعم مشاريع الضم والقضم لأن ما هو أكبر أنفع وأفيد في «المعارك القومية» القائم منها والمتخيّل.

وغني عن القول إن حجة كهذه تعجز عن تأسيس نفسها على الشرعية الشعبية والديموقراطية. صحيح أن دعوتها، وهي «الجماهيرية»، تحظى بالأكثرية من حيث المبدأ إلاّ أن هذه الأكثرية لا تُمتَحن على أي قياس واقعي لبلد بعينه: فالدعوة تلك ليست موقفاً من توزيع الثروة والسياسة والتعليم والتطبيب، بل هي موقف من... «المصير». والمصير لا ترجمة له ملموسة، لا دستورياً ولا مؤسسياً. وهذا ما يجعل تلك الحجة افتراضية، لا بل هوائية، عند تجريبها على أي واقع وطني بعينه. لا بل هذا ما يجعلها تتجسد مادياً بقوى رثة يستحيل التوفيق بينها وبين أية حداثة في الوعي والتنظيم. فهناك دائماً كثير من الضجيج الذي توجزه شعارات

وهتافات وأصوات (أحمد سعيد، محمد سعيد الصحاف...)، وهناك بالقدر نفسه افتقار إلى المعنى والاستجابة المحددين يكاد يكون كاملاً. وهذا هو سر الاعتماد على الوعظ الذي يتخذ طلب التوفيق الدائم (والمستحيل) بين «القومي» و«القطري» وبين «القومي» والديموقراطي» وبين «القومي» و«الحديث» أو «العقلاني» (على ما وقّفنا قبلاً ومراراً بين القومي والاشتراكي، والعروبة والإسلام، والإسلام والاشتراكية إلخ).

ويتأدى عن المسافة بين الواقع الفعلي، وهو واقع دول ومجتمعات، وبين الخطاب العروبي، أن يكف الأخير بتاتاً عن مناشدة المصالح والتوجه إليها. فهو لا يخاطب، والحال هذه، فئات اجتماعية بعينها، بل يُصدر مناشدات عامة وأخلاقية يغلب عليها التوحيد الإيديولوجي والوهمي للمصالح (أمة، شرف، كرامة، مقاومة). أما الذين يؤثرون التوقف عند المصالح، وهم الأشد تأثراً ببقايا وعي ماركسي، فيأخذوننا عبر طريق بالغ الطول والتعرج يُفترَض خلاله أن نحارب العدو الصهيوني ـ الأميركي لنعود بعد ذلك، وقد أنجزنا مصالح «الأمة» الافتراضية، إلى التفكير بالمصالح العيانية لأبناء المجتمعات العيانية.

وفضلاً عن التعسف الإيديولوجي الذي تتسم به ترسيمات كهذه، وفضلاً عن أن الفاصل الزمني قد يبيد عدداً من الكيانات القائمة أصلاً، أو يوهنها كثيراً على ما تشير تجارب لا تحصى، يبقى الأخطر ماثلاً في تركيب الحركات التي ترفع الدعوة العروبية. فحتى لو نحّينا جانباً البعث العراقي، وهو حالة قصوى تمنع الأخلاق استخدامها في السجال، فإن انفتاح هذه الدعوات على الرثاثة الاجتماعية والإنتاجية التي نراها في مظاهرات «الشارع العربي»

برهان ساطع. وأسطع منه إضافة «الإسلام» إلى «العروبة» لدى القوميين، و«العروبة» إلى «الإسلام» لدى الإسلاميين، ما بين رفة عين وانتباهتها، بحيث غدونا نتحدث عن «الأمة العربية والإسلامية» من دون أن يُعنى أحد بفرز شيء عن شيء ومستوى عن آخر. ولا نأتي بجديد إذ نقول إن الفاشية، في أحد تعريفاتها، إنما هي مخاطبة المواطنين بصفة غير صفتهم المهنية، والسعي إلى تجميعهم وتوحيدهم بعيداً عن تلبية أية مصلحة اجتماعية ملموسة. وهذا لا يعني، بالضرورة، وصف التيارات العريضة لأفكارنا وأحزابنا بالفاشية، لكنه يعني أننا نكاد نمثّل حالاً غوبلزية من دون هتلر، بحيث يتبقّى لنا الصوت المرتفع والهواء اللفظي الساخن بمعزل عن القوة التي تسندهما.

وهي، في الواقع، لفظية لا تنمو بمعزل عن القوة وحدها، إذ تنمو أيضاً بمعزل عن الضعف وامتحانه والقياس عليه. فهي تستمر بذاتها، مقدسة مثل الخرافات التي تستحيل البرهنة على صحتها تماماً كما تستحيل البرهنة على خطئها. فلا الحقائق التي تستجد ولا الهزائم التي تنزل تحملنا على إعادة نظر بالأساسيات التي تبقى «صحيحة» على رغم كل شيء (بلغة أكثر بعثية: على رغم أنف العدى).

والحال أن استعدادنا الخصب للخرافة يجد ما يغذيه في أننا لم ننتج، في الغالب، أصلاً الدول ـ الأمم التي نعيش فيها لكننا، فوق هذا، اندرجنا في سياساتها وتحولاتها السياسية من دون التعرض لإصلاح ديني سابق عليها. وعلى هذا النحو تعاظمت طاقتنا على تديين السياسة وتحجيرها فيما كان في وسع الإصلاح، لو تحقق، أن يربطنا بـ «مساجد وطنية» (بالمعنى الذي يقال فيه إن مارتن لوثر كينغ ربط بروتستانتيته بـ «كنيسة ألمانية»).

لكن ما مرد استعدادنا للخرافة ذاك؟ ولماذا تبقى الإيديولوجيا «العروبية» على هذا القدر من التمكّن، بالرغم من عناصر هشاشتها تلك، وبعضها جوهري، بل بالرغم من سمتها التلفيقية الغالبة ومن أن واقع الحال لا يني يدحضها؟

إذ ما لا شك فيه أن الإيديولوجيا المذكورة تكاد تنفرد عندنا بالحضور وبالفعل، أقله ذلك المتمثل في تجييش المشاعر وتهييج «الجماهير». فلا يقوى على منافستها أو مواجهتها أي تيار آخر على ما يدل، مثلاً لا حصراً، حال الليبراليين وسواهم من «التحديثيين» بيننا، وهم قلة ضئيلة عدداً وشأناً، بعضها لا يتردد في استعارة أساليب الخصم فيحول «أفكاره» التحديثية أقانيم متسمرة يدعو إليها بأساليب التبشير الإيديولوجي بدوره. حتى «الكيانية»، وهي التي كثيراً ما تصادمت مع «القومية»، لم تستوِ يوماً، أو لم تستوِ إلاّ نادراً، تياراً بديلاً أو ينزع إلى أن يكون بديلاً، مع أن العوامل الموضوعية تبدو ملائمة لها، ويفترض فيها أن تكون سائرة في ركابها. ومن هنا تلك المفارقة المقيمة، والتي قدمت العقود القليلة الماضية أكثر من مثال بشأنها، حول «كيانيين» خاضوا مواجهات «كيانية» في أوطانهم وضعتهم في حالة تناقض دموي مع القضايا «القومية». ثم لم يلبثوا أن برهنوا على نزوع قومي جارف ما إن تعلق الأمر بالقضايا الوطنية لسواهم من «الأشقاء». هكذا باتت قوى حاربت الفلسطينيين في لبنان مثلاً، الأشرس في رفع لواء القضايا القومية، في فلسطين أو في العراق، بالرغم من أبناء الشعبين في بعض الحالات. كذلك الحال بالنسبة إلى الأردنيين، وليس ذوو الأصول الفلسطينية منهم فقط. وقد يصح ذلك على العراقيين في مستقبل الأيام.

ذلك أن الوطن، ذلك الكياني، عارض و«الوطن العربي» أو الأمة،

العربية أو الإسلامية، جوهر. ولا يبدو مهماً أن يكون ذلك العارض هو ما يشكل أوجه حياتنا المادية ومجال عيشنا وإطار ذلك العيش وناظمه، وأن يكون بالتالي حيّز وجودنا السياسي، في حين أن الجوهر، مجرد عالم افتراضي أو عالم موهوم أو منشود، كلما ازداد تعذراً ازددنا به تعلقاً، أو وسّعناه إلى ما هو أبعد منه منالاً، على ما يشهد انتقال الكثيرين منا، وربما الأغلبية (غير الواعية بالضرورة بانتقالها ذاك)، من الحلم بأمة عربية من المحيط إلى الخليج، إلى «الفناء» (بالمعنى الصوفي) في أمة إسلامية من إندونيسيا إلى المغرب. وذلك ما قد يفسر أن النظرة الإيديولوجية تلك لا تبدو، أقله حتى اللحظة، معنية بالفشل. فهي، وعلى العكس من كل نظرة أو ترسيمة إيديولوجية معاصرة أخرى (حتى لا نقول «حديثة»)، لا ينال منها أي إخفاق يواجهها ما دامت قادرة على الرد عليه دوماً بالإمعان في المزيد من الإطلاقية «الجغرافية» و«الفكرية».

وإذا كان صحيحاً أن كل إيديولوجيا، خصوصاً أكثر صيغها تماسكاً، تمثل مجافاة للواقع ولمكوناته ولعناصر تعدده وبَرَماً بهذه العناصر، وإذا صح أن الإيديولوجيا العروبية، أو ربيبتها أو بديلتها الإسلاموية، لا تشذ في هذا الصدد عن تلك القاعدة، إلاّ أنه يتضح، لدى التأمل وإمعان النظر، أن وجه المماثلة هذا يبقى سطحياً. فهناك فوارق جوهرية وأساسية بين الإيديولوجيات التي شهدها العصر الحديث، من الشيوعية إلى الفاشية، وبين تلك المنتشرة بيننا ضرباً من توتاليتارية رخوة في الغالب (بالرغم من تطبيقاتها العينية القصوى في حالة مثل عراق صدام حسين)، علماً بأن رخاوتها تلك لا تزيدها إلاّ قدرة على الفتك طالما أنها تجعلها مبثوثة في ثنايا مجتمعاتنا، لا تنهض بها أجهزة الدولة التوتاليتارية حصراً كما هي الحال في الأنظمة التي تحمل تلك الصفة، بل تنتشر

لدى «الشارع» وتحدد ردودو فعله، كما في أجهزة الإعلام ولدى جمهور «النخبة»، من كتبة ومعلقي صحف ومحللي فضائيات وخطباء مساجد وكل ذي قول في الشأن العام تقريباً. ولعل في ذلك ما يفسر أن العديد من بلداننا عبارة عن مجتمعات ذات نزوع توتاليتاري واضح وفاعل، وإن من دون دول توتاليتارية ضرورة ولزاماً.

مجافاة الواقع القائم، وهي من السمات الملازمة للإيديولوجيات، تنطوي أيضاً على فارق أساسي في ما يتعلق بتجلياتها في الإيديولوجيات الحديثة المشار إليها قياساً إلى تلك السارية عندنا. فتلك الأولى تقوم على التجرؤ على الواقع، على تعنيف مكوّناته بفعل إرادي قصد تغييره، ما يعني الإقرار به منطلقاً. في حين أن هذه الأخيرة التي عندنا، تنكره جملة وتفصيلاً وتغض الطرف عنه بإصرار. فتكتفي، عوض تغييره، بنزع كل شرعية عنه، وتحصر كل سطوتها في صلاحية نزع الشرعية تلك، وهو ما يمثل سلطة بالغة النفاذ لا يستهان بها. هكذا، فإن إيديولوجيا (القومية والإسلاموية والإسلاموية ـ القومية وسواها من الصيغ والتوليفات)، لم تكن يوماً ناجعة في إنجاز تغيير أو تحرير. فمثل فعل التغيير أو التحرير ذاك، عندما تحقق وحيثما تحقق، نهضت به قوى وطنية بالمعنى «الكياني» أو «القطري» (إن أردنا استعارة المفردات القومية والبعثية)، سواء تعلق الأمر بمكافحة الاستعمار ونيل الاستقلال، تلك التي تمثل الثورة الوطنية الجزائرية مثالها الأبرز، أو بإجراء إصلاحات تشريعية عميقة، كتلك التي قام بها مثلاً الحبيب بورقيبة في تونس في مجال الأحوال الشخصية ولم تزل بزوال حكمه. أي أن كل ذلك كان من عمل تلك القوى «الكيانية» التي تنكرها تلك الإيديولوجيات وتضن عليها بأدنى شرعية وجود.

وعلة ذلك أن فعل التغيير والتحرير هو من قبيل تاريخي، أي مندرج في التاريخ، في حين أن تلك الإيديولوجيات لا تعبأ بالتاريخ، بل هي لا تاريخية من حيث الجوهر. ومن هنا إصرارها اللافت والمقيم على «أدلجة» الأفعال، أي على الفصل بينها وبين أية غائية منشودة في الواقع أو غائية يتسع لها الواقع. فالفعل لا يهم إلاّ بوصفه برهاناً «إيديولوجياً» خالصاً، أو بوصفه امتداداً للخطابة أو ترهيناً لها، أي جعلها أمراً ماثلاً لا بديلاً منها. وهكذا، يصار إلى تمجيد «الصمود» ومن كان «صامداً»، حتى وإن لم يحرر أرضاً ولم ينجز تنمية، في حين يصار إلى تبخيس من فعل ذلك أو حاول من خارج تلك المواصفات الإيديولوجية (وهل أن ذلك متاح إلاّ خارج تلك المواصفات؟). كما يصار إلى توثين «المقاومة»، في ذاتها ولذاتها ودونما حفول بما قد ينجرّ عنها.

ولا تاريخية إيديولوجياتنا تندرج أيضاً ضمن مظاهر اختلافها العميق وتباينها الحاسم عن بقية الترسيمات الإيديولوجية الحديثة. فهذه سعت إلى أن تكون فاعلة في التاريخ، وبعضها تمكن، تبعاً لذلك، من تحقيق بعض النجاحات، وإن إلى حين: الثورة الشيوعية الروسية أفلحت على الأقل في إعادة صياغة إمبراطورية القياصرة في كيان جديد ومكّنتها من قوة مستجدة استمرت سبعين سنة. وهو ما يمثّل نجاحاً، أقله من وجهة نظر سينيكية معينة وبقطع النظر عن الجوانب القيمية. أما الثورة الشيوعية الصينية فتمكنت من إعادة توحيد «إمبراطورية الوسط» ومن إحلالها المكانة التي باتت لها في العالم. وذلك ما يفترض فيه أن يبقى، حتى لو انهارت الشيوعية في ذلك البلد.

فالصيغ الإيديولوجية تلك، وبالنظر إلى تاريخيتها تحديداً، كانت

قادرة على إرساء علاقة «انتهازية» ما بالواقعين المحلي أو الدولي، وعلى تطويعهما، أقله في بعض الحالات. ثم إنها كانت من صلب الحداثة. وهي لذلك، ومن حيث طبيعتها تلك، كانت خاضعة، بشكل من الأشكال، وفي نهاية المطاف، لمبدأ السببية بمعناه العقلاني: بين الفعل وما يترتب عليه. وهي بالتالي كانت عرضة للمحاسبة وللتقييم وفق النجاح أو الإخفاق. لذلك نراها وقد زالت عندما أخفقت، وإن كان من باب التعسف حصر أسباب زوالها، وهي متشعبة وبالغة التعقيد، في هذا العامل حصراً. غير أن الأمر هذا يعني أنها كانت، بالرغم من كل إطلاقياتها نظرية وممارسة، تنطوي داخل نسبية ما.

أما إيديولوجياتها، وعلى العكس من ذلك، فلا تقيم أية علاقة مع الواقع، ولا تربطها به، تالياً، أية «انتهازية». وهي وإن اتسمت بتلفيق «انتهازي» واضح، فهو ليس من قبيل واقعي ولكنْ من طينة إيديولوجية: أي أنها تتغذى من كل ما يقع تحت يديها مهما بلغت درجة تنافره من الناحية الفكرية ومهما تضاربت مصادره. فلا تتردد في خلط الدين بالعروبة بالعشائرية بالاشتراكية بمناهضة العولمة بنبذ الخصوصية إذا كانت محلية والإشادة بها إذا ما تعلقت بـ «الأمة»، وبكل ما اتفق عدا ذلك. همها ليس الانسجام حول فكر أو رؤية متماسكة، مدخلاً أو وسيلة للفعل في واقع لا تقره، بل حول هاجس أو سلوك، هو ذلك المتمثل في «الممانعة» أو في رفض العالم أو في صد الواقع القائم.

فصيغنا الإيديولوجية تلك، وإن اتفقت مع «نظيراتها» الحديثة في برمها بالسياسة، بما هي في مجال التعدد والأخذ والرد وصياغة إجماعات مؤقتة دوماً انطلاقاً من مصالح فئوية وقطاعية تتساوى في

شرعية الوجود، إلاّ أنها تختلف عنها في علاقتها بالسياسة، طالما أن تلك الإيديولوجيات الحديثة جاءت انقلاباً على السياسة (بذلك المعنى الحديث الذي سبقت الإشارة إليه). ومعلوم مدى برم الفاشيين بالحياة البرلمانية التي اعتبروها عبارة عن مجال لمساومات مزرية، كما هو معلوم مدى برم الشيوعيين بـ «التعددية الشكلية البورجوازية»، في حين أن إيديولوجياتنا تعود إلى ما قبل السياسة، أي أنها تعبر عن مجتمعات أخفقت حتى اللحظة في استدخالها. فهي تالياً مشبعة بالسلطة بمعناها العاري والجلف، حيث الحاكم مطلق السلطان يقابله المعترضون عليه بإطلاقية المطالب والرؤى، دون أن يبرز ذلك الحيز الحديث والوسيط الذي يمكنه أن يكون مجال المناهضة و/أو الاتفاق.

ما لا شك فيه أن قصور المعارضة في البلدان العربية عائد بالدرجة الأولى إلى انعدام السياسة ذاك في مجتمعاتنا أكثر مما هو عائد إلى وطأة القمع، ذلك الذي لم يحل، في ظروف وبيئات ثقافية أخرى، دون بروز معارضات مجدية وقادرة على اجتراح أنصبة جديدة، على ما تدل تجارب الانتقال إلى الديموقراطية في أكثر من بلد: من أميركا اللاتينية إلى أقصى شرق آسيا إلى وسط أوروبا وشرقها. وهذا ما قد يكون علة ما نحن فيه. وما قد تكون إيديولوجياتنا وما تتسم به من رثاثة وكيتش، أعراضاً له أكثر مما هي أسباب.

ما من شك في أن الشعور العربي الواسع بالغبن والظلم، تبعاً للتجربة الفلسطينية أساساً، يزيد في مصاعب تأسيس نظرة أدق إلى النفس والعالم ترتكز إلى واقع الدول والمجتمعات، وتكون تالياً سياسية. إلاّ أن مشاعر الغبن إذا ما تركت على رَسلها قد تلد ما ولّده الغبن الذي نزل بالألمان في معاهدة فرساي، أو كاريكاتوراً عنه.

فإذا جاز المضي في مطالبة البلدان الغربية، لا سيما الولايات المتحدة، بعدل أكبر في سياساتها الخارجية، جاز أيضاً أن نطالب أنفسنا بالحضور في دول، شأننا في ذلك شأن سكان المعمورة. وقد ثبت، على الأقل، أن الطريق التي تبدأ بفلسطين لن تنتهي ببناء الدول بقدر ما تفضي إلى تهديمها، الواحدة بعد الأخرى. وقد يثبت أن الطريق التي تبدأ ببناء الدول مرشحة للإفضاء إلى موقع أفضل يمكن توظيفه لاحقاً في الموضوع الفلسطيني. وهذا، على أي حال، ينطوي على احتمال أن تكسب فلسطين دعم دول ومجتمعات عربية متماسكة وقابلة للحياة، فيما الوضع الراهن مفاده أن القضية تكسب على الدوام ضجيج العرب، والعرب بوصفهم ضجيجاً، فيما تروح تخسرهم وطناً بعد وطن.

الفصل الثاني عشر

العراق / فلسطين: الدولة أو التصدّع(*)

يلوح المشرق (أدناه وأوسطه) متحف العالم ومختبره في آن، يراكم ما تقادم وأقام من المشاكل والخطوب، وما استُحدِث منها. ما أورثته إياه الحقب الغاربة وما استجد مع آخر الأطوار. هناك كيمياء خاصة للكارثة، ولاستيلادها، ربما انفردت بها هذه المنطقة عن سائر أصقاع الأرض وأقاليمها. ولعل بعض أجلى الأدلة على ذلك هذا التداخل، الطارئ بعد الحرب الأميركية الأخيرة، بين اللحظتين العراقية والفلسطينية، والذي جعل المنطقة تجمع، بين ظهرانيها وفي صلبها، بين آخر احتلال وبين أول احتلال.

بين آخر احتلال، ذلك الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، والذي كان

(*) اقتصرت كتابة هذا الفصل على صالح بشير وحده.

يعد حالة احتلالية واستيطانية ناشزة، تخلفت عن تيار تحرري واستقلالي كان قد شمل العالم بأسره في أعقاب الحرب العالمية الثانية، منذ تخلت بريطانيا عن مستعمراتها بدءاً من الأربعينيات، حتى انكفاء كل من إسبانيا والبرتغال (أقدم إمبراطوريتين استعماريتين) عن آخر المناطق التي كانت خاضعة لهما (باستثناء سبتة ومليلة المغربيتين) في سبعينات القرن الماضي. بل إن أفول الحرب الباردة قد أنهى حالات استيطانية وتمييزية كانت تبدو عصيّة، إذ وأدت نظام الأبرتايد في جنوب أفريقيا.

وبين أول احتلال جاءت به حقبة سيطرة القطب الوحيد على مقدرات العالم، هو ذلك الذي فرضته الولايات المتحدة على العراق، والذي يبدو أننا قد أخفقنا حتى الآن في تقدير طبيعته «الثورية»، أي بوصفه فعل التأسيس لنصاب دولي جديد، فقصرنا في مواكبة ذلك التحول التاريخي، أو أننا اقتصرنا في مقاربته على ذلك «الوعي» الذي صغناه وعملنا به خلال العقود الماضية، دون أن يستوقفنا يوماً لمساءلته، إن في ما يتعلق بضحالته أو في ما يخص ضآلة جدواه. بديهي أن التزامن بين الاحتلالين المذكورين ليس ناتجاً عن محض مصادفة تاريخية، وأنهما يعودان إلى جذع مشترك، وإلى عاهات جوهرية في بنية المنطقة (بطبيعة الحال مع كل الإدانة الواجبة لجرائم ومؤامرات الاستعمار والصهيونية والإمبريالية إلى آخر المعزوفة)، لعل أبرزها ما تمثل في ذلك العجز المستحكم عن اجتراح الكيانات وعن تأسيس الوطنيات وعن تحويلها إلى كيانية سياسية، مُمثلة وقائمة وناجزة، وملزمة في التعاطي مع الذات ومع العالم الخارجي.

الحالة الفلسطينية نموذجية في هذا الصدد. فقد توفر فيها، نظرياً،

كل مقومات التأسيس الكياني وأمضاها: عدو بالغ الشراسة، نافٍ للآخر، يشكل، بطبيعته تلك، حافزاً بالغ القوة لبلورة هوية مضادة، في تعبيراتها الأرقى، أي في تعبيراتها السياسية. مَظلمة استثنائية، يفترض فيها أن تخلق لحمة ووعياً بالمصير استثنائيين في متانتهما وفي نزوعهما نحو التحقق والتجسيد. وقدرة كبيرة، خارقة، أبداها الشعب الفلسطيني على المقاومة والصمود لم تخفت يوماً خلال نصف القرن المنصرم، بل منذ أن بدأ الاستيطان اليهودي على أرضه. احتضان عربي كان، في بعض الفترات، عارماً شاملاً، متعدد الأوجه، من عسكرية ومالية وسياسية ووجدانية. تحالفات دولية بلغت، في بعض أطوارها، درجة من القوة لا يستهان بها. تعاطف من قبل الرأي العالمي كان على أشده... لكن كل ذلك، لم يمكّن القضية الفلسطينية من أن تجتاز عتبة الدولة، حتى تلك التي يمكنها أن تقوم على بعض الأرض المحتلة في ١٩٦٧ (وكانت قبل ذلك تحت سيطرة دولتين عربيتين هما الأردن ومصر). صحيح أنه لا يجب التهوين من قوة إسرائيل، ولا من الدعم الذي تلقته بسخاء لا حدود له من أكبر قوة على وجه الأرض. لكن ذلك، بمفرده، لا ينفي أن هناك إخفاقاً، عربياً في المقام الأول، عنوانه عدم استدخال فكرة الدولة، كوسيلة استراتيجية وامتيازية للوجود في العالم، لا تنفي الاستمرار في المطالبة بإحقاق الحق والذود دونه. حتى أن فكرة الدولة تلك، لم تقبلها القيادة الفلسطينية (بل بعضها لا كلها) إلاّ على نحو اضطراري، وعندما بدا أن التحرير متعذر أو عسير المنال، فكان الإقرار بها ضرباً من «الواقعية»، وهذه غالباً ما تتخذ عندنا هيئة الهزيمة، أي معنى الانصياع لأمر واقع قاهر وغاشم.

ولو أخذنا القضية الفلسطينية بوصفها التعبير المكثف عن النضالية العربية، عقلية ورؤية وسلوكاً، للاحظنا أن التبرم بفكرة الدولة (سواء

دولة الفلسطينيين أو الدول التي حلَّ هؤلاء بين أهليها لاجئين ومقاتلين)، كان سمة فارقة ملازمة، أو إحدى السمات الفارقة الملازمة، إذ الدولة لاحت دوماً عقبة أمام التحرير، أو نقيضاً له.

أوج المقاومة الفلسطينية، حضوراً منظماً ومسلحاً يستند إلى بعض القوة الذاتية، بين نهاية ستينات وبداية ثمانينات القرن الماضي، كان في الآن نفسه أوج اصطدامها بالدول القائمة، في الأردن ثم في لبنان، متلقية في ذلك أشد الدعم من لدن الجمهور العربي الأعرض، وهو ما يكتسي، بطبيعة الحال، دلالة بالغة. أما حضور فكرة الدولة في وعي المقاومة الفلسطينية، فقد كان دوماً ضامراً، بالغ الضمور، حيث ظلت الدولة مطلباً مؤجلاً، أو تكتيكياً، لا يرتقي بحال من الأحوال، إلى جدية التحرير الصرف والنقي، ذلك الذي نُظِر إليه دوماً على أنه الطريق الملكية نحو انبعاث الأمة، عربية كانت (لدى القوميين) أو إسلامية (لدى الأصوليين والصحويين)، أي نافٍ، في العمق، لكل كيانية وطنية. فالقضية الفلسطينية يجب أن تتجسد في «الثورة»، وفي هذه الأخيرة حصراً، في حين أن الدولة، إن لم تكن دولة الوحدة، أو دولة الإسلام، أو دولة الخلافة، أو ما شابه ذلك من مثل تلك الكيانات المنشودة والتي لا تكتسب شرعيتها إلاّ من تعذر بلوغها، أو من صدورها عن رؤية إيديولوجية تتنكر لوقائع ماثلة، تبدو ضرباً من «التزمين»، أي في النهاية ضرباً من التدنيس، لقضية يجب أن تتسامى عن واقع الدول. والحظوة الاستثنائية التي أحرزتها القضية الفلسطينية لدى العرب لا تعود فقط إلى تلك المظلمة الصارخة التي ألمّت بالفلسطينيين، وقد لا تُفسّر فقط بما استثارته تلك المظلمة من تعاطف جارف، بل تعود كذلك إلى «خصوصية» وضعهم كشعب لم يتنظم في دولة، وكضحية لانتظام كيانات المنطقة في دول، ما جعل وضعهم ذاك يغذّي، في

الآن نفسه، ضرباً من الحنين إلى ما قبل الدولة، ووعداً بتحرير يلغي الدولة.

وإذا كانت الحالة الفلسطينية قد عبرت عن صعوبة إدراك الدولة، وذلك إلى حد كبير لتلك الأسباب الذاتية التي سبقت الإشارة إليها، فإن صنوتها العراقية قدمت النموذج على صعوبة الاحتفاظ بها وصونها، بل على النكوص إلى ما دونها، نظراً إلى مدة غربة الدولة وفكرتها عن وعينا. والتجربة الصدامية، على ما اتسمت به من شطط ومن غلو، نموذجية في هذا الصدد.

فالدولة، في عهد الديكتاتور العراقي السابق، ابتُسرت في وظيفتها القسرية حصراً، دون سائر وظائفها الأخرى. أي كانت فقط سلطة، تتصرف في ثروات البلاد أو تعلن الحرب على الجوار أو تقمع وتبطش في الداخل. أما بقية وظائف الدولة الأخرى، من تجسيد للكيان الوطني ومن مهام تنظيم الحياة العامة، تعليماً وتطبيباً وإعداداً للمستقبل وما إليها، فتلاشت أو باتت ملحقة بوظيفتها القسرية تلك، أي بوظيفتها كسلطة محضة. بل إن التجربة تلك برهنت على المدى الذي يمكن أن تبلغه سلطاتنا، مسلحة ببعض الإيديولوجيات، وخصوصاً ببعض المواصفات الجبلّية فيها، في تجنيد ما يُفترض أنه إمكانات الدولة وصلاحياتها، ضد فكرة الدولة أصلاً، وفي سبيل نسفها. سلطة البعث الصدّامية كانت في هذا المضمار مثالاً ناجزاً و«حالة مدرسية»، تبدّت من خلال غزو الكويت، ذلك البلد الذي لم يكن فقط، في نظر البعث العراقي، وسائر القوميين والجمهور العربي العريض الذي تعاطف مع صدام حسين في مغامرته تلك، يرمز بامتياز إلى «فضيحة التجزئة الاستعمارية» ويمثل «مسخاً» نتج عنها، بل هو، بصفته تلك، يجسد، في نظر كل أولئك، لا معقولية الدولة

الكيانية، أو لا معقولية الانتظام في دولة، أي، في نهاية المطاف، جوهر ما يناقض «الفطرة» لدينا.

الدولة الكويتية، بدت لوعي الكثرة منا، ممن يشدهم حنين جارف إلى ما قبل الدولة وتوق شديد إلى تجاوزها نحو ما لا يعلمون، في مصاف من ارتكب إحدى الكبائر التاريخية، حيث اختلقت كياناً وأوجدت شعباً، أي أن الدولة كانت سابقة على الكيان وعلى الشعب، فلاحت بذلك كناية عن إسرائيل ما أو عن الصورة التي استقرت في أذهاننا على هذه الأخيرة، أو ضرباً من إسرائيل في المتناول.

صحيح أن الكويت ليست الوحيدة في تلك الحالة بين الكيانات العربية «الحديثة»، ولكن كان أن اصطفاها صدام حسين لتصحيح ذلك «الخلل الفادح»، أو لتقويم ذلك «التشوّه الفاضح». لقد كان غزو الكويت ذروة التعبير، لدى «رأينا العام» و«قوانا القومية والوطنية والإسلامية» وسائر أهل النضال عندنا، عن مدى ضيقنا بالدولة الكيانية، وفي الآن نفسه، عن مدى تناقضنا في ذلك مع العالم بأسره، طالما أن هذا الأخير قد اعتبر جريمةً ما حسبته الكثرة منا فعلاً تحريرياً، فتعامل مع مرتكبها بصفتها تلك، شانّاً حرباً كونية لتحرير البلد المحتل. وقد كان لافتاً أن غزو الكويت قد صالح بين كل تلك التيارات النابذة للدولة الكيانية، من قوميين وإسلاميين، كانت تفرق بينهم خلافات إيديولوجية عميقة ومعارك وثارات، حيث تبين أن الجوهر الجامع بينها، ممثلاً في مناصبة الدولة الوطنية العداء، أقوى من كل تباين إيديولوجي، وأمتن من كل المبادئ المؤسسة والفارقة في تعيين الخصم والحليف، من علمانية أو تدين أو سواهما.

غير أن ما «يُحسب» لصدام حسين، أنه لم يسع فقط إلى تدمير

الكيان الكويتي، بل أعمل طاقته التدميرية ضد العراق أولاً، فنسف دولته، وقوّض أركانها، وانتقل به من بلد يحكمه حزب، مهما كان الرأي في ذلك الحزب، إلى بلد تسيطر عليه عشيرة، وأوجد إلى جانب كل مؤسسات الدولة، مؤسسات موازية قوامها العشيرة، فأعاد بذلك الأمور إلى نصابها، أي أعاد السلطة إلى القوى السابقة للدولة، والنافية لها.

وبذلك، تكون تجربة صدام حسين قد قدمت المثال الناجز، إلى درجة الكاريكاتور ربما، عن تعذر الدولة في بلداننا، حتى أنها عندما انهارت في بُعدها القسري، كما حدث خلال العدوان الأميركي الأخير، انهارت في كافة أبعادها الأخرى.

والحال أنه إذا كان التشخيص هذا (إن صح) قد وجد في «الدولة» الصدّامية، نموذجه الأوضح والأجلى، فإنه ربما تبدى بطرق مختلفة، وبدرجات متباينة، في العديد من كيانات المنطقة، تلك التي كفت عن أن تكون ولايات عثمانية، دون أن تنجح في بلوغ مرتبة الدولة، حتى وإن اكتسبت ظاهرياً كل مقوماتها.

ولعل ذلك أحد علل ما يطلق عليه «الفشل العربي». فإذا ما كانت الكيانات العربية قد أخفقت في دعم سيادتها وفي التقدم وفي التنمية، وإذا كان فشلها ذاك قد طال كل شيء، من التعليم إلى الصحة إلى كل مناحي الحياة، فذلك لأنها لم تعرف الدولة، بمعناها الحديث، بوصفها ذلك «العقل الجماعي»، خادم المجموعة تدبيراً واستشرافاً، أو لأن الدولة تلك لم تكن لدينا، عدا بعض الاستثناءات النادرة، والتي ربما كان النظام الذي أسسه الرئيس التونسي الراحل الحبيب بورقيبة أحد أبرز ما يمثلها، غير محض

سلطة، بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه.

فهل يكون آخر احتلال (ذلك الإسرائيلي الموروث عن حقبة التحرر الوطني) وأول الاحتلال في حقبة ما بعد الحرب الباردة (ذلك الأميركي للعراق)، هو المآل الذي ينتظر المنطقة، بعد أن أخفقت في استدخال فكرة الدولة، وهي عنوان الوجود في العالم ووسيلته وأداته؟ وهل يكون مصيرنا، تبعاً لذلك، بين مقاومة، كتلك الجارية في فلسطين وفي العراق، لها «شرف» التصدي ولكنها تبدو مسدودة الآفاق، لأنها لا زالت بعيدة عن وعي الدولة ، وبين تفاوض، كذلك الذي تقوم به السلطة الوطنية الفلسطينية وقد يلجأ إليه مجلس الحكم الانتقالي العراقي، ينطلق ضعيفاً، وقد لا يحقق الاستقلال، لنفس تلك العاهة المذكورة نفسها؟

بعبارة أخرى، هل نكون، في مستقبل الأيام، مخيرين بين مكابدة الاحتلال، أو العيش في كنف «سلطات وطنية» شأن تلك الفلسطينية، أو شأن مجلس الحكم العراقي، تبقى دون الدولة بأشواط؟

نبذة عن المؤلفين

حازم صاغية كاتب وصحافي لبناني.
له عدد من الكتب في الثقافة والتجربة السياسيتين العربيتين.

صالح بشير كاتب وصحافي تونسي.
نشر مقالات ودراسات في نشرات عربية وغربية عدة.
نال الإثنان، في ١٩٩٨، جائزة مؤسسة Search for Common Ground للصحافة، عن دراسة هي مما يضمه هذا الكتاب.

فهرس الأعلام

ح

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

فهرس الأماكن

أ

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

حــازم صاغيّــة
صالــح بشــير

تصـــدّع المشـــرق العـــربي

الســلام الـدامي في العــراق وفلســطين

حازم صاغية وصالح بشير يحاولان في هذا الكتاب مواكبة انهيارات السنوات القليلة الماضية في العراق وفلسطين خصوصاً، ورسم بعض الخلفيات التي نجمت عنها تلك الانهيارات. وهي دوماً خلفيات مجتمعية وثقافية، بقدر ما هي سياسية محضة. كما يحاولان رصد بعض النتائج المفتوحة والخطيرة التي شرعت، مع انهيار أوسلو ثم حرب العراق، تزلزل المشرق العربي وتطرح على المحك أسسه وتشكيلاته.



